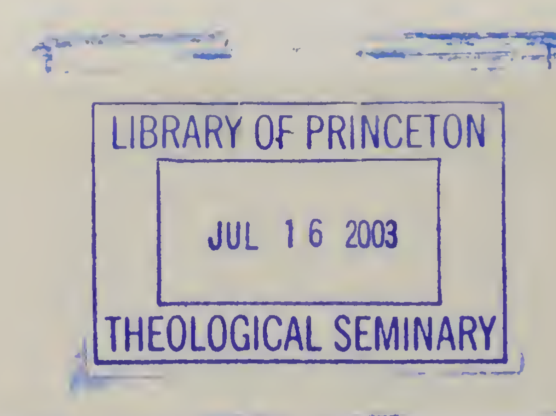



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

da y pensamiento

La Iglesia y nuevas perspectivas



Nº 2 1995
ción del Seminario Bíblico Latinoamericano
é, Costa Rica

vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Director:	Roy H. May
Edición:	Departamento de Publicaciones del SBL
Corrección y diagramación:	Anna Laura Beveder
Dibujo de la portada:	Francis Grose

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editorales.

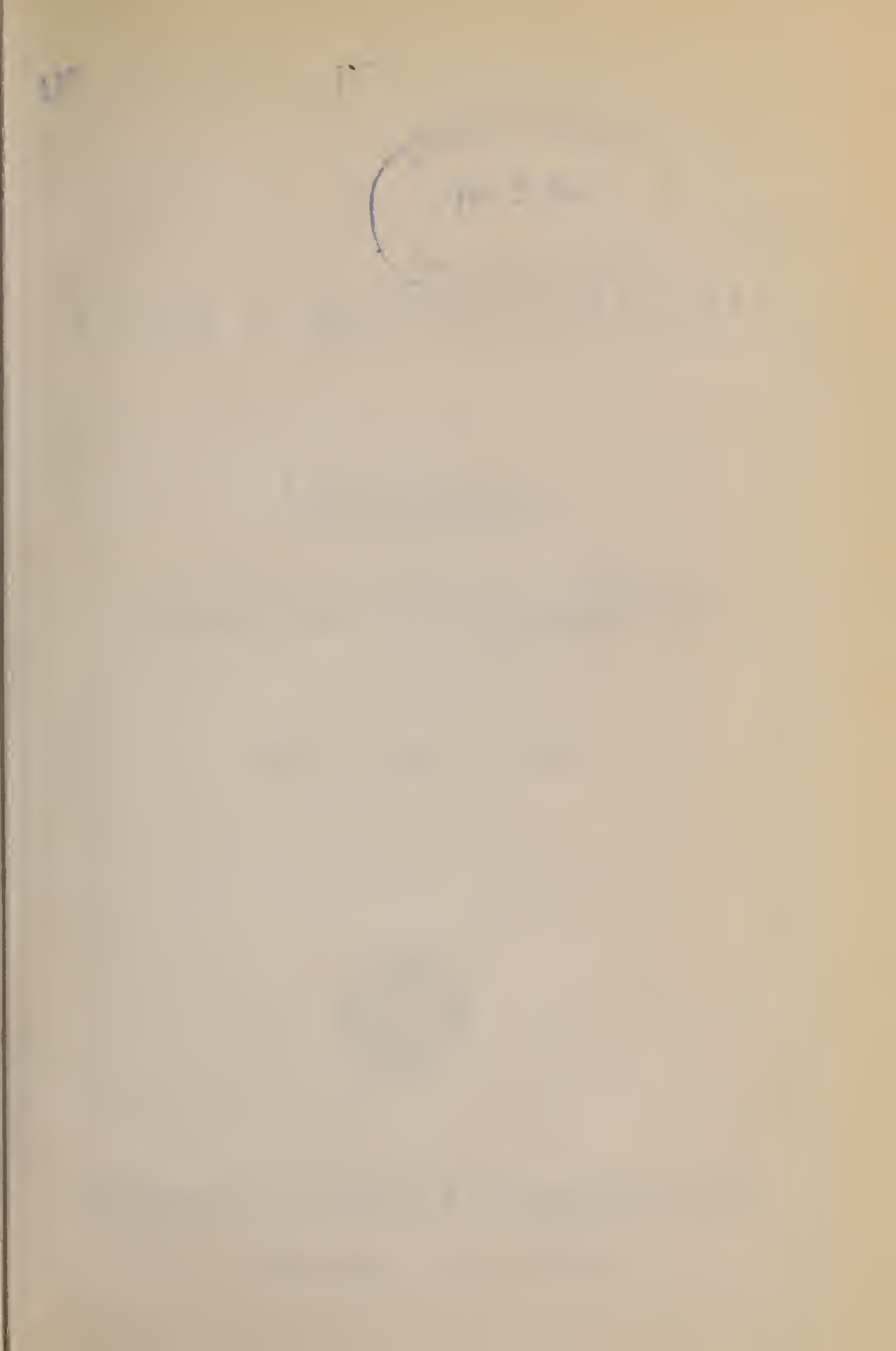
Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 233 38 30 y 221 91 62
Fax: (506) 233 75 31

205

vida y pensamiento - Vol 15, No. 2 (noviembre 1995)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.



vida y pensamiento

La Iglesia
y nuevas perspectivas

Vol. 15, No. 2, 1995



Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

Presentación

En la coyuntura pos-guerra fría y del neoliberalismo, donde parece no caber la opción revolucionaria, ¿qué eclesiología y modelo pastoral responden más adecuadamente a los desafíos que la historia pone ante la iglesia? ¿Cómo puede la iglesia ser una luz de esperanza y significación para las personas que no "caben" en el cambiante orden internacional? Estas son las interrogantes detrás de este número de nuestra revista.

El tema central se desarrolla en tres artículos escritos por el conocido teólogo Richard Shaull. Los presentó en nuestra institución como el conferencista de la Cátedra Mackay de este año. Para el Dr. Shaull, la opción de la iglesia por los pobres es fundamental. Sin embargo, reconoce que ese compromiso no es sólo de la teología de la liberación. Observa que cada vez más los pobres optan por el pentecostalismo. Plantea, entonces, la urgencia de buscar nuevos caminos para la eclesialidad latinoamericana, búsqueda que ha de abrir un diálogo serio con los pentecostales. Sus artículos sugieren nuevas direcciones para la iglesia en la coyuntura actual. Incluimos una breve presentación de la persona del Dr. Shaull. Es muy amigo de nuestra institución, habiendo compartido la docencia en varias ocasiones.

Para complementar la discusión, incluimos dos artículos que comparten las mismas preocupaciones. José Duque critica los modelos eclesiológicos actuales y subraya la necesidad de nuevos paradigmas para la iglesia y su pastoral. Argumenta que un nuevo paradigma ha de surgir no de la "institucionalidad" de la iglesia sino de sus bases, lo que él llama su "eclesialidad".

Arturo Piedra resalta que la nueva coyuntura urge a las iglesias a ir mas allá de la confrontación que las caracterizaba durante la guerra fría. Exige tolerancia y respeto mutuo en función de una pastoral que debe ir por encima de las precisiones teológicas y diferentes ideologías. La tarea es enfrentar juntos la no solidaridad humana que cada vez más marca la coyuntura actual.

Dennis Smith también apunta a la pastoral como eje eclesial en la nueva coyuntura. Indica la urgencia de responder a la realidad cotidiana del pueblo, si es que la Iglesia va a tener alguna relevancia.

Al finalizar, queremos reconocer la vida y el aporte teológico de un verdadero mártir de la fe: el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer fue condenado a muerte y asesinado por el régimen nazi el 9 de abril de 1945, justamente hace cincuenta años. Bonhoeffer tenía una visión de una iglesia nueva, una iglesia que respondiera a las realidades vividas por el pueblo. Soñaba con una iglesia fiel al evangélio, comprometida con la justicia aún frente a las dificultades enormes de su coyuntura histórica. Reconocía que andar el camino de la fe no era fácil. Nos enseñaba con su propia vida "el precio del discipulado". Cómo hacer iglesia fue la interrogante que impulsaba el pensamiento y compromiso de Dietrich Bonhoeffer.

No pensamos este número de la revista a partir de Bonhoeffer. Sin embargo, sin duda alguna, las interrogantes sobre una eclesiología y pastoral relevantes para la nueva coyuntura que vivimos, le agradarían. Quizás en una manera muy humilde, este número también constituya una expresión de agradecimiento a Dietrich Bonhoeffer por su pensamiento teológico y sobre todo, por su compromiso de fe.

Roy H. May

Richard Shaull
precursor de la teología latinoamericana

Es muy significativo que el conferencista de la Cátedra Mackay en este año lo sea el Dr. Ricardo Shaull, no solo por su contribución al quehacer teológico latinoamericano, sino por la influencia que el Dr. Mackay ha tenido en todo su peregrinaje como misionero y como teólogo. El curso que en 1938 Shaull tomara con Mackay, sobre ecumenismo y misiones, le abrió los ojos al mundo latinoamericano. Shaull reconoce que la influencia de Mackay fue muy importante en su decisión de trabajar en América Latina.

Mackay fue un estudioso y admirador de los místicos españoles, y en esto se nota también su influencia en Shaull, quien hizo como tesis de maestría, bajo la dirección de Mackay un estudio comparativo de la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús y de John Bunyon (1945).

Un año antes de jubilarse como presidente del Seminario Princeton, Juan Mackay invitó a Shaull a que asumiera su cátedra de ecumenismo y misión de la iglesia, a lo que Shaull rehusó aceptar porque no quería salir del Brasil. Shaull cuenta que en varias ocasiones que él viajaba a los Estados Unidos, estando en América Latina, Mackay lo invitó a quedarse en su casa.

Shaull recuerda que una de sus últimas conversaciones con Mackay versó sobre la Iglesia Católica, en la que manifestó que dado los positivos cambios que se estaban dando en la Iglesia Católica, los protestantes debían estar abiertos a una nueva y más positiva relación con ella. También expresó sus preocupaciones por lo que estaba pasando en las iglesias protestantes, en el sentido de que no estaban mostrando los avances que él esperaba.

Mackay, según Shaull, fue una de las primeras figuras que llegaron a percibir la importancia de la teología de K. Barth como un nuevo paradigma para la renovación de la teología y de la misión de la iglesia. Mackay hizo de Princeton, según Shaull, uno de los mayores centros de educación teológica en la línea de la teología neortodoxa.

Mackay, junto con Hromadka, y especialmente Lehmann, son los mentores más importantes de Ricardo Shaull.

Trabajo de Ricardo Shaull en América Latina

Llegó a Colombia como misionero en 1942, en donde trabajó hasta 1948 como pastor en varios lugares de Barranquilla. En 1948 es trasladado a Bogotá, para que asumiera el pastorado de la única Iglesia Presbiteriana que existía allí. Su trabajo en Bogotá (1948-1950) le hizo ver la necesidad de una mayor preparación teológica, capaz de hacerle frente a los desafíos que una generación, con profundas inquietudes sociales, estaba planteando. Regresó entonces a hacer estudios doctorales en Princeton con Paul Lehmann.

Una vez finalizado los estudios doctorales fue asignado a trabajar con estudiantes en Chile. Sin embargo Philippe Maury, destacado líder de la FUMEC, convenció a Shaull y a sus jefes en la Iglesia Presbiteriana de la importancia de que trabajara en Brasil y no en Chile. Allí estuvo diez años (1952-1962). Shaull cuenta que fue en Brasil donde él se percató de que su teología no era tan universal como él creía. Allí descubrió que el mundo intelectual que había construido, tenía que pasar por una renovación y reconstrucción.

Ricardo Shaull fue por una década (1955-1965) una de las figuras más importantes del movimiento de Iglesia y Sociedad. Para los protestantes ISAL, como más popularmente se conoce este movimiento, fue en varios sentidos precursor del pensamiento teológico latinoamericano.

Regresó a Princeton como profesor en 1962, donde estuviera hasta 1978. Abandona su prestigioso puesto en Princeton por no compartir el modelo de educación teológica, y por su insatisfacción ante la inefectividad del papel de la teología en la renovación de la iglesia. En Princeton fue uno de los directores de tesis que sobre teología de la liberación escribiera Rubén Alves, y que es anterior al trabajo clásico sobre el mismo tema de Gustavo Gutiérrez.

Su interés en la búsqueda de modelos alternativos de educación teológica le motivó a aceptar una invitación para trabajar, tiempo parcial, como director académico del Instituto Pastoral de la Iglesia Anglicana de los Estados Unidos. Allí trabajó 10 años desde 1983 hasta 1993. En los últimos años ha colaborado en la docencia en distintas instituciones de América Latina.

Producción literaria de Shaull

Además de numerosos artículos y revistas ha publicado los siguientes libros:

- 1952. *Cristianismo y la Revolución Social.*
- 1955. *Encounter with Revolution* (Encuentro con la revolución). Este libro tuvo gran repercusión y trascendencia. El hecho de que se vendieran 20.000 (veinte mil) copias del libro.
- 1959. *Alternativas a la desesperanza.*
- 1966. *Containment and change* (Contención y cambio).
- 1976. Con Gustavo Gutiérrez, *Liberation and Change* (Liberación y cambio).
- 1984. *Heralds of a New Reformation* (Heraldos de una Nueva Reforma).
- 1988. *Naming the idols* (Nombrando los ídolos).
- 1993. *La Reforma y la Teología de la Liberación.*

Arturo Piedra
Profesor del SBL

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

La Iglesia, crisis y nuevas perspectivas

*Richard Shaull**

La opción de la Iglesia por los pobres

La teología latinoamericana ha provocado en las últimas décadas una revolución, con el descubrimiento -o mejor dicho redescubrimiento- de que el Evangelio de Jesucristo es, por encima de todo, Buenas Nuevas para los pobres, expresadas éstas tanto en palabra como en acción. La mayoría de nosotros y nosotras reconocemos lo que representa este nuevo paradigma para la re-interpretación de todas las dimensiones de nuestra fe y vida cristianas. Pero, desgraciadamente, en los medios evangélicos en general se ha dado poca importancia a esta revolución espiritual. Es por esta razón que quisiera iniciar nuestra reflexión, mencionando rápidamente algunos de los elementos que considero más importantes en ella.

1. Un cambio fundamental en nuestra manera de concebir a Dios y nuestra experiencia de Dios. No tanto el Dios todopoderoso, Ser supremo, el Enteramente Otro, el Dios que inspira miedo y que nos juzga, sino el Dios compasivo, que oye el clamor de los pobres; el Dios de corazón quebrantado por el dolor y el sufrimiento de los seres humanos; el Dios que se acerca a los pobres como amigo, en solidaridad con ellos. Es el que aparece en la historia como Dios de esclavos oprimidos y no el de reyes y señores de la tierra. Es un Dios cuyo rostro se ve en un hombre pobre, Jesús de Nazaret, quien se identifica con los proscritos. Este Dios es conocido por los pobres y excluidos como fuente de vida y de esperanza, de coraje y hasta de gozo en medio del dolor y la persecución.

Entre todos los teólogos latinoamericanos, Gustavo Gutiérrez es quien ha expresado esta percepción de forma más clara. En efecto, podríamos hasta decir que toda su reflexión teológica representa un comentario sobre esta única realidad. Citando las palabras de Bartolomé de Las Casas: "del más pequeño y del más olvidado tiene Dios

---

* El texto de los artículos del doctor Shaull fueron preparados con base en sus apuntes escritos para su presentación oral en la Cátedra Mackay. Así que, faltan notas bibliográficas completas.

la memoria muy reciente y muy viva". Dios no se nos hace presente en grandes manifestaciones de poder, sino en medio del sufrimiento, acompañando a los pobres. O, en palabras de Don Pedro Casaldáliga: "El hijo de Dios, según el Evangelio de San Mateo en su capítulo 25, está hoy sintiendo el hambre de 32 millones de hambrientos y hambrientas de Brasil".

2. El cristianismo es esencialmente una religión de salvación. Pero esta salvación, en muchas predicaciones evangelísticas del medio protestante, significa un encuentro con Jesucristo que conduce apenas a la transformación espiritual del individuo, lo que lo libra del pecado y le otorga la vida eterna. Pero, si estamos dispuestos a leer la Biblia con mente más amplia, reconoceremos que desde el Exodo hasta el Apocalipsis de Juan, la obra salvífica de Dios abarca la vida en su totalidad, individual y social, espiritual y material, vida en este mundo y en el venidero.

Cuando Dios oye el clamor de los esclavos en Egipto, actúa para salvarlos, liberándolos de la esclavitud y conduciéndolos a la Tierra Prometida. En los libros de los Profetas, las grandes obras de salvación están relacionadas directamente con las realidades concretas de la lucha del pueblo de Israel para permanecer fiel a un Dios que lo llama a hacer justicia a los pobres. En los Evangelios, la acción salvífica de Jesús no se limita a los eventos relacionados con la crucifixión. Su acción salvífica está relacionada directamente con la lucha por la vida de los enfermos, los hambrientos y los excluidos. En el Evangelio de Marcos, el 80% de las palabras y las acciones de Jesús, anteriores a la última semana de su vida, tienen que ver con la sanidad de los enfermos, el exorcismo de demonios y el dar de comer a los hambrientos.

Muchos de nosotros y nosotras, haciendo uso de categorías teológicas tradicionales, nos hemos acostumbrado a hablar de "dos historias": la historia de la salvación -de los grandes eventos salvíficos relacionados con la vida, muerte y resurección de Jesucristo- y la historia en un sentido general o secular. Sin embargo, los teólogos de la liberación han insistido en que en la Biblia no tenemos estas "dos historias" -la historia de Dios y la historia humana, la historia sagrada y la profana. Lo que tenemos es una sola realidad histórica en la cual Dios y los seres humanos participan, y en medio de la cual la acción salvífica de Dios toma forma concreta y se manifiesta. "Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto".

Esto también representa Buenas Nuevas para los pobres. Dios está presente en la lucha diaria del pobre por la vida como el Dios salvador. En el centro de esta lucha por la sobrevivencia, esta realidad salvífica está presente palpablemente. Por causa de ella, la vida es sustentada, la lucha tiene sentido y la esperanza se mantiene viva. Consecuentemente, en vez de disminuir la importancia de la dimensión espiritual de la vida, esta comprensión más profunda y amplia de la obra salvífica de Dios en la historia coloca la vida espiritual -vida en Dios- en el centro mismo de la vida cotidiana.

3. Jesucristo, quien siempre ha ocupado el lugar central en la vida devocional de los pobres de América Latina, llega a ser para ellos Buenas Nuevas, porque encuentran a través de la lectura de los Evangelios a Jesús de Nazaret, completamente identificado con los pobres y proscritos.

Jesús, encarnación de Dios, toma sobre sí la condición humana. Pero no es suficiente decir que Dios se encarnó en un "ser humano", hablando en términos generales. Jesús está presente en nuestro mundo como un pobre ser humano, identificado con los proscritos, con la finalidad de sanarlos y darles vida. Jesús comparte la condición del pobre, participa plenamente en su vida y se sienta en la mesa con pecadores y proscritos. Jesús les cura sus enfermedades, les da de comer y los libera de lo que los mantiene cautivos. En Jesús, los pobres llegan a conocer a alguien que los defiende, toma sobre sí su causa, habla en su nombre y paga el precio de su solidaridad con ellos. Y, a través de todo esto, Jesús revela una confianza absoluta en un Dios que está muy cerca de ellos, que los ama y a quien ellos se pueden aproximar con confianza. También, este Jesús hace visible el amor de Dios por ellos y demuestra todo lo que este Dios está dispuesto a hacer en su favor. En las palabras de Jon Sobrino: "El verdadero ser humano aparece como el pobre y empobrecido. La impotencia de Dios en la cruz expresa la absoluta cercanía con el pobre, compartiendo su suerte hasta el final". El Cristo a quien adoramos y cuya presencia experimentamos en nuestras vidas, está identificado ineludiblemente con la lucha de los pobres por la vida.

Además, en fidelidad a este mensaje central del Evangelio, tenemos que dar al Reino de Dios la misma importancia que Jesús le dio a través de su vida y sus enseñanzas. Esto significa que tenemos que reconocer que, en el Reino proclamado por Jesús, los pobres ocupan el lugar central. Porque este Reino representa un nuevo orden en el cual los excluidos son incluidos, los que no tienen valor en la sociedad son "exaltados" y aquellos a los que se les ha negado la vida la conocerán en su plenitud. Jesús habla del Reino como Buenas Nuevas porque, por medio de todo lo que Dios está haciendo, este nuevo orden ya está llegando a ser una realidad, aquí y ahora. Los que están aguardando ansiosamente su llegada ya pueden ver las señales y tener una experiencia del Reino que está presente cuando Jesús, en el poder del Espíritu, cura a los enfermos, saca fuera los demonios, da de comer a los hambrientos y lucha contra los poderes de opresión. Al mismo tiempo, Jesús declara que todas estas cosas son señales de una liberación mucho mayor, que puede ser anticipada con toda confianza y por la cual ya se puede luchar. Viviendo esta realidad y sostenidos por esta esperanza, los pobres participan en una comunidad en la cual son reconocidos como personas de valor, y tienen un deseo más fuerte de vencer en la vida, con nuevas energías para seguir luchando.

4. En los últimos años, nos hemos dado cuenta del hecho de que "lo religioso" ocupa un lugar muy importante en la vida de un gran número de pobres en América Latina. Para ellos, lo sagrado, lo trascendente, representa una parte integral -podríamos decir natural- de su experiencia diaria. De allí que para ellos una Buena Nueva tendrá que ser, como lo fue para los que oyeron a Jesús, un mensaje que les proporcione una experiencia rica y vital de la presencia y el poder de Dios.

Es en este punto que también la teología de liberación y las comunidades de base han hecho otra revolución. La Buena Nueva que han predicado y vivido es una nueva experiencia espiritual, una experiencia riquísima del Dios

que se encuentra, no saliendo del mundo, sino entrando de lleno en la lucha por la vida. El diario vivir con Jesucristo se realiza en el mundo donde El está presente y compartiendo los sufrimientos que acompañan su identificación y compasión por los pobres.

Tal vez puedo ilustrar mejor lo que esto significa hablando de mi propia experiencia. Durante la década de los 70, en los Estados Unidos hablábamos mucho en círculos académicos de "la muerte de Dios". Dios era una carga; era más un problema que una rica y satisfactoria experiencia. Y yo, acostumbrado a vivir en este ambiente, pasé varios meses visitando comunidades de base en Chile y Nicaragua. Podrán ustedes imaginar cuán grande fue mi sorpresa al encontrarme viviendo con hombres y mujeres que hablaban tan naturalmente y con tanta confianza de una experiencia diaria y profunda de la cercanía de Dios: Dios debajo, al lado, detrás y delante de ellos y ellas. Una presencia que aceptaban con gozo y expresaban en un espíritu de generosidad para con otros y otras en solidaridad con la lucha por la liberación, sabiendo que esto podría llevarlos/as a la muerte. Una presencia que los libró de la desesperación, de la resignación y del miedo; que les dio coraje y confianza, dignidad y gozo, en medio de mucho sufrimiento.

Descubrí, además, otra cosa que para mí fue aún más sorprendente: el hecho de que muchos de los y las pobres que conocí, así como también los y las que vivían en solidaridad con ellos y ellas, hablaban de la íntima relación que tenían con Cristo, precisamente cuando estaban pagando un precio tan alto -muchas veces la persecución y, con frecuencia, la muerte- en la lucha por la justicia. Con ellos y ellas tomó nuevo significado para mí lo que leemos en el Nuevo Testamento acerca del Cristo resurrecto quien escogió, durante su peregrinar en el mundo, el camino de la cruz; este Cristo el cual prometió que estaría presente en el mundo entre los que escogían este mismo camino, entre aquellos que, según las palabras del Apóstol Pablo, de esa manera están completando "lo que falta de los sufrimientos de Cristo por la iglesia, que es su cuerpo" (Col 1.24).

5. La iglesia de Jesucristo es "las primicias" del reino de Dios en la medida que sea una iglesia de los pobres; una comunidad en que los y las que no tienen lugar ni poder en la sociedad, son responsables de orientar su pensamiento y estructurar su vida comunitaria de acuerdo con su visión del Reino. A través de los siglos se ha afirmado muchas veces que la iglesia de la era apostólica debería ser el modelo para las futuras generaciones. Hoy, desde América Latina, se nos está forzando a reconocer las implicaciones de este artículo de fe. Según el Apóstol Pablo, en las comunidades que nacieron de su predicación, "No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios, lo que no es, para reducir a la nada lo que es" (1 Cr 1.26-28).

Si tomamos en serio estas palabras de Pablo, tenemos la responsabilidad de luchar por la formación de una iglesia en que los pobres se sientan en casa, en la que puedan determinar la estructura de la iglesia y participar plenamente en todos los aspectos de su vida.

Más aún, la iglesia es llamada a ser una comunidad en que la perspectiva de los pobres y su reflexión sobre la fe ocupan un lugar central en nuestos esfuerzos de entender la Biblia y hacer teología. Si nuestro Dios está presente dinámicamente en el sufrimiento de los pobres y se manifiestan allí las riquezas de la gracia, ¿quiénes están mejor preparados para conocer y entender todo esto? Si Dios está actuando aquí y ahora para establecer su reino, ¿no son los excluidos y excluidas de los reinos de este mundo los/as que están en mejores condiciones para entender lo que está aconteciendo? Si es así, entonces todos nuestros esfuerzos teológicos tienen que estar situados en el contexto de los pobres, como también en diálogo con ellos.

Estos y otros elementos de la reinterpretación del Evangelio desde América Latina son, para mí, tan claros en la Biblia que mi única reflexión tiene que ser: ¿cómo es que yo no los había visto antes? Por esto, estoy convencido de que, cualquiera que sea el futuro de la teología de la liberación o de las comunidades de base, estos descubrimientos representan un avance irreversible. Nuestra tarea es, por encima de todo, profundizar y enriquecer nuestra fe en diálogo con ellos.

El desafío de una nueva situación social

Este mensaje de Buenas Nuevas para los pobres fue articulado dentro de las condiciones de la lucha del pueblo, principalmente durante las décadas de los 60 y 70. Sin embargo, en los últimos años, es evidente que esta situación, especialmente la del pueblo más pobre, está cambiando radicalmente. Si la iglesia quiere acompañar a este pueblo y proclamar, tanto por su acción como por su predicación las Buenas Nuevas de que hemos hablado, tendrá que tomar en cuenta el impacto de estos cambios en la vida y sobre el espíritu del pueblo y estar dispuesta a re-pensar todo.

Por esta razón, quisiera sugerir aquí que cada uno de estos cambios tienen importantes implicaciones para todo lo que la iglesia pretende hacer entre los más empobrecidos.

1. Reconocemos y sentimos en carne propia las consecuencias desastrosas de lo que hasta el Papa ha llamado "capitalismo salvaje", especialmente el empobrecimiento de un alto porcentaje de los habitantes de Abya Yala, como consecuencia de la inflación, el desempleo y subempleo, la restricción o eliminación de servicios públicos, etc.

Es prácticamente imposible para los más pobres, en estas circunstancias, continuar soñando con la posibilidad de mejorar su situación económica en el futuro. El tipo de desarrollo económico que tenemos hoy no está produciendo la movilidad social "hacia arriba" tan anhelada en el sistema de valores de la clase media, sino al contrario. Hay cada vez un mayor empobrecimiento y mayor número de excluidos. En las palabras del sociólogo brasileño, Luis Eduardo Soares, "el barco está haciendo agua y botando más que el término medio tradicional de exclusión... Personas expulsadas en el plano político...

expulsadas del mercado por el desempleo o subempleo, expulsadas de la ciudadanía, como consecuencia directa o indirecta del empobrecimiento". En estas circunstancias, su preocupación primordial es sobrevivir en condiciones cada vez más precarias. Además, en esta lucha por la sobrevivencia, el único camino que para muchos queda abierto es el de la economía informal.

Y en esta lucha, muchas familias reconocen que para sobrevivir tienen que depender de redes locales de muchos tipos -otros miembros de la familia, amigos, vecinos y, más y más, miembros de la misma comunidad religiosa. En las palabras de Soares, "desgarrados, los grupos populares se vuelven hacia sus socios de infortunio, creando sus propias redes de solidaridad y competencia, alianza y disputa". Hasta en medio de las guerras religiosas entre los más pobres, "las clases subalternas se aproximan y se ligan entre sí, orgánicamente". Por medio de relaciones de sangre, patrones tradicionales de relacionamiento social o nuevas comunidades religiosas, comienzan a proveer para sí lo que el Estado ya no les ofrece.

2. El pueblo abandonado y excluido está empezando a comprender que no puede contar con ninguna de las grandes instituciones de nuestra sociedad moderna para la solución de los problemas que esta sociedad ha creado. Se evidencia una creciente falta de confianza, una profunda crisis de legitimidad, en todas estas instituciones y las élites que las dirigen.

Esto se ve especialmente en el campo político, en la desconfianza hacia los procesos electorales, como también en movimientos, partidos e ideologías políticas, tanto de izquierda como de derecha. Junto con esto, vemos esta misma pérdida de confianza en los gobiernos, tanto en el plano nacional como en el local y en las burocracias centralizadas. Todo esto indica, para mí, la evolución de una crisis social e institucional que es mucho más profunda. Lo que los excluidos están experimentando, de la forma más aguda, es la desintegración de la misma forma de vida humana como comunidad, que está siendo producida por nuestro sistema tecnológico-burocrático moderno. De allí el hecho de que el poderoso sistema económico dominante, junto con las instituciones sociales y políticas asociadas con él, no puede atender las necesidades más elementales de un gran número de personas, y las soluciones de los grandes problemas sociales no contribuyen para formar o fortalecer la vida comunitaria. Para los pobres, este orden establecido, que les niega sus beneficios y los excluye, representa "desorden establecido", un proceso continuo de desintegración.

Pero esta desintegración social crea también un nuevo espacio para una reconstrucción fundamental de la sociedad. ¿Pueden los excluidos, en medio de su sufrimiento tan horrible, no sólo concebir sino también comenzar a crear nuevos patrones de relaciones sociales que nosotros y nosotras hasta ahora no hemos podido pensar o crear? Todavía no tenemos la respuesta a esta pregunta. Pero estoy convencido de que sus esfuerzos para reconstruir la comunidad y la sociedad, cualesquiera que sean, no van a seguir las líneas de acción social y política que muchos de nosotros y nosotras hemos seguido hasta ahora. Serán producto de la lucha del pueblo por la sobrevivencia. Y serán posibles solamente en la medida en que los pobres puedan reorganizar

sus vidas alrededor de un nuevo centro y ser motivados por una experiencia profunda que les dé nueva vida y nuevas energías -lo que es, generalmente, consecuencia no de la aceptación de una ideología política, sino de una conversión religiosa.

3. En esta situación, muchos de los pobres y marginados se están concientizando y llegando a comprender que son sujetos, que tienen sus propias maneras de pensar, de ser y de actuar, las cuales están enraizadas en su propia cultura e historia. Y, conciente o inconcientemente, están descubriendo y utilizando nuevas maneras de percibir su mundo, de organizar su pensamiento y vida, de relacionarse unos/as con otros/as y de reconstruir su vida comunitaria. En los últimos años, las iniciativas en este sentido por parte de las mujeres de los pueblos indígenas y de las personas de ascendencia africana, han dado inicio a un proceso de transformación radical que va a afectar todos los aspectos de nuestro pensamiento y nuestra vida.

Además, los pobres, con todas sus diferencias históricas y culturales, están descubriendo que tienen muchos elementos culturales en común, los cuales afectan sus vidas y determinan su manera de pensar y de vivir. En Brasil, me llamó mucho la atención el hecho de que en varias comunidades de los más pobres, los pentecostales, los miembros de las comunidades de base y los de movimientos afro-brasileños parecían percibir su realidad en términos similares, a pesar de sus profundas diferencias religiosas.

Una posible razón de esto, que algunos antropólogos nos están indicando, es que los pobres representan una cultura oral, radicalmente diferente a una cultura de la palabra escrita, que es la de la mayoría de nosotros y nosotras y que ha predominado en el Occidente desde el tiempo del Iluminismo. Esta cultura oral da poca importancia a los procesos de raciocinio de tipo lógico o formal. No funciona con estructuras de análisis social o con sistemas de pensamiento. Sus vidas no se organizan alrededor de modelos que dependen de la palabra escrita. Para ellos y ellas, la sociedad funciona más como un organismo que como una organización. Al mismo tiempo, estos elementos de una cultura oral apuntan a dimensiones de percepción, comunicación y relacionamiento que están prácticamente excluidos de nuestra sociedad.

Aquí, como en las otras áreas que hemos mencionado, este proceso podría contribuir tanto a la desintegración de la vida personal como a la desorganización social. Al mismo tiempo, abre nuevas y fascinantes posibilidades para la formación de la vida individual y para la re-contrucción social. Y aquí también la pregunta sería: ¿de dónde vendrán los recursos para motivar, orientar y sostener respuestas creativas a este desafío?

4. En medio de esta situación, queda cada vez más claro que este cambio en conjunto está llevando al pueblo más pobre a dar un lugar central, en su lucha por la vida, a lo religioso, que siempre ha tenido una importancia para él que muchos de nosotros y nosotras no hemos reconocido. Más aún, parece que muchos de los más pobres están buscando ansiosamente una experiencia vital de la presencia y el poder de Dios en su vida diaria y que no van a descansar hasta encontrarla. En este caso, la participación de los pobres de

ahora en adelante, en la lucha contra la injusticia y opresión y por la transformación social, dependerá de su éxito en encontrar una fe y una vida comunitaria capaces de re-organizar sus vidas y orientar y sostener sus luchas.

¿Por qué no son más atractivas para los pobres estas buenas nuevas?

Todo lo que he señalado de esta reinterpretación de la fe cristiana como buena nueva para los pobres, sugiere que tenemos aquí un descubrimiento y una experiencia que podría marcar el principio de una nueva era en la vida y testimonio de la iglesia en América Latina. De hecho, hace diez años señalé que esto bien podría representar una Nueva Reforma. Pero hoy día es muy claro que no se está cumpliendo esta expectativa. Con la excepción de algunos casos aislados, las iglesias protestantes históricas ni siquiera se han acercado a los más pobres. Y mientras que los insumos mencionados anteriormente han sido apropiados por algunos pastores y líderes laicos, no se han convertido en una fuerza transformadora para estas comunidades. Mientras que durante un tiempo las comunidades cristianas de base florecían y crecían rápidamente en Brasil y algunos otros lugares, lo que es más evidente hoy en círculos católico-romanos es el estancamiento y hasta el decaimiento de estos movimientos.

A pesar de que en este momento los pobres están mostrando cada vez más interés en lo religioso, no abrazan ni se entusiasman por lo que nosotros llamamos las Buenas Nuevas. Es más, el nuevo modelo de iglesia en las comunidades de base está fallando en gran parte en sus intentos por incrementar la participación de la base, por re-crearse a sí misma en una nueva situación social y por encontrar la forma de penetrar la comunidad católica más amplia. ¿Por qué se está dando esta situación?

Existen por los menos dos formas de acercarnos a esta pregunta. Una es emprender una meticulosa crítica objetiva de las comunidades de base, es decir, observar la situación de estas comunidades desde afuera en un intento por identificar los errores. Esto es lo que han hecho muchos sociólogos, antropólogos y líderes eclesiales, y algunos han logrado importantes contribuciones a nuestra comprensión de la crisis. Pero frecuentemente estos estudios están limitados por el hecho de que aquellos que los realizan no son pobres y tampoco se ubican en la situación de los pobres y su lucha por la sobrevivencia. Por esta razón, es posible que no tomen en cuenta, o que no deseen hacerlo, la tremenda contribución de estas comunidades en la lucha de los pobres. Además, algunos de estos estudiosos y líderes eclesiales traen a su investigación una agenda ideológica escondida. Conciente o inconcientemente buscan la forma de menospreciar la lucha de los pobres por el cambio radical y el atractivo del evangelio como Buena Nueva para esta lucha. El análisis crítico les ofrece un arma para lograr estos fines.

Aquí quiero proponer un acercamiento diferente. Creo que los que pertenecemos a una u otra de las iglesias históricas protestantes, tenemos que empezar por reconocer que hemos fallado miserablemente en nuestra respuesta a este desafío. Así que, no podemos contribuir demasiado a nuestras comunidades o a nuestro propio desarrollo personal, enfocando las limitaciones o los fracasos de aquellos que han entregado sus vidas a favor de algo que ni siquiera hemos intentado. Al mismo tiempo, católicos y protestantes hemos apoyado, hasta cierto punto, o participado activamente en estas luchas. Dada la situación actual, creo que debemos sentirnos llamados a mirar críticamente lo que está sucediendo, y lo que no está sucediendo. Pero al hacerlo, las preguntas que debemos hacernos son: ¿Qué podemos aprender de esto? ¿Cuáles son las inquietudes que surgen precisamente de esta crisis, para las cuales todos y todas debemos buscar nuevas respuestas si tomamos en serio el clamor de los pobres?

Durante la última década, un gran número de estudios sociológicos y antropológicos han enfocado principalmente los factores que han dificultado la respuesta rápida o creativa de las comunidades de base a la cambiante situación social de los pobres. Sólo mencionaré algunos de estos factores:

- La tendencia a identificar la participación cristiana en las luchas de liberación de un partido o movimiento de izquierda, que aspira a tomar el poder y establecer un orden socialista.

- La aceptación de una perspectiva que reunió con demasiada facilidad categorías marxistas de análisis social, elementos de filosofía marxista y teología.

- El no haber visto con claridad o no haber anticipado lo que está sucediendo en las sociedades socialistas, y la resultante destrucción de la credibilidad del socialismo como símbolo de esperanza para los pobres.

- Nuestro tardío reconocimiento de los cambiantes intereses y necesidades de los más pobres en el momento en que el triunfo del neo-liberalismo trajo consigo un aumento en el desempleo, la reducción de los niveles de vida y el fracaso del sistema por suplir lo más mínimo y necesario en las áreas de salud, educación y vivienda, lo cual resultó en una lucha todavía más desesperada por la sobrevivencia.

- Nuestra incapacidad para responder más creativamente a esta realidad, con personas que han tenido poco tiempo o energía para el análisis social y poca confianza en las soluciones macro-políticas, pero que buscaban un fundamento espiritual y apoyo comunitario para enfrentar el anonimato y el clima de inseguridad en su lucha por desarrollar estrategias para la sobrevivencia.

Manuel Vásquez, en su estudio de la crisis en la iglesia popular en Brasil (*The Brazilian Popular Church in Crisis: Local Religion and Global Capitaism*), concluye que la razón principal de esta crisis es la "brecha cada vez más amplia entre las metas, las demandas y la lógica interna de su método

pastoral-pedagógico y su visión del mundo", y las precarias condiciones de vida de los pobres.

Todos estos temas han sido analizados y discutidos ampliamente. Cualquiera que sea el grado de verdad de cada uno, creo que por lo menos una cosa nos queda clara: las Buenas Nuevas de las cuales hemos hablado, particularmente el paquete que hemos presentado a los pobres, ya no tiene el atractivo y el poder que tuvo en otro momento -o que pensábamos que tenía. Pero eso nos deja con una pregunta inquietante: ¿cómo es que un movimiento tan dinámico, con el fundamento teológico que ha tenido, no haya podido responder con mayor rapidez y creatividad a esta nueva situación? Después de todo, este mensaje de buenas nuevas nació de un movimiento inspirado por la fe en un mundo de pobres, con particular sensibilidad a sus necesidades y sus luchas. Como centro de su método teológico innovador encontramos un énfasis, no sólo en la reflexión que surge de la inmersión en el mundo del pobre, sino también la necesidad de realizar esfuerzos continuos para percibir los cambios en la situación concreta de las personas y de la sociedad, lo cual inevitablemente llevaría a cambios en nuestra percepción del mensaje bíblico. En mis primeras visitas a comunidades de base, me llamó la atención el hecho de que cada reunión empezaba con un compartir entre los miembros acerca de sus experiencias durante la semana, y luego se estudiaba la Biblia con la esperanza de recibir una palabra nueva dirigida a su situación.

¿Cómo podemos explicar el fracaso que ha tenido este movimiento en su intento por responder a la cambiante situación? Tendremos que reconocer que todos estos movimiento e instituciones, incluyendo aquellos con una base dinámica, terminan por ser escleróticos, dedicando sus energías más a la repetición que a la re-creación, y preocupados por defender sus intereses, tanto personales como institucionales. Confieso que a través de los años me he visto obligado a reconocer que este elemento a menudo juega un papel mayor de lo que quisiera admitir, aún en los movimientos más comprometidos en la lucha por la transformación. Pero creo que hay otros factores que han contribuido a esta crisis y que traen a la luz las limitaciones que existen, tanto en nuestras estrategias como en nuestra teología. Aquí quisiera mencionar algunas de estas limitaciones.

1. Una opción por los pobres y el consiguiente movimiento hacia los pobres -con todo lo que esto puede implicar en términos de compromiso, identificación y solidaridad con ellos- puede extraviarse fácilmente antes de llegar a los más pobres y formar comunidades de fe entre ellos. En otras palabras, la opción por los pobres no necesariamente lleva directamente al desarrollo de una iglesia de los pobres. Puede ser que esta iglesia tenga necesariamente que surgir principalmente de entre los pobres mismos.

No me gusta llegar a esta conclusión. Lo que originalmente observé en las comunidades de base fue la encarnación del evangelio en el mundo de los pobres como nunca lo había visto antes: pequeños grupos de mujeres y hombres reuniéndose para compartir sus luchas, leer y reflexionar sobre la Biblia, experimentar la presencia y el poder de Dios en sus vidas en una forma nueva, adquirir un nuevo sentido de su valor como seres humanos y tomar

iniciativas en el desarrollo de las comunidades de base y en una variedad de luchas de liberación.

Al mismo tiempo, lo que ha sucedido en las comunidades de base debería alertarnos a una serie de asuntos inquietantes: la posibilidad de que a pesar de nuestros mejores esfuerzos por acercanos a los pobres, probablemente no lleguemos a los más pobres. Nuestro mensaje puede ser más atractivo para una élite entre los pobres.

Que si llamamos la atención de aquellos que tienen mayor interés en transformar su situación, alcanzaremos solamente una pequeña minoría, y que esa minoría puede tener más interés en formar comunidad con otros como ellos, que en una continua búsqueda por alcanzar el círculo más amplio de los menos concientizados.

Que al participar en un serio análisis social, estos grupos pueden alejarse todavía más de la gran mayoría de los pobres, en vez de acercarse a ellos.

Que lo que consideramos el mensaje bíblico de Buenas Nuevas para los pobres a menudo se presenta en un lenguaje, categorías de pensamiento racional y conceptos abstractos que no sólo son ajenos al mundo de los pobres, sino que también alejan a aquellos a quienes enseñamos todavía más de sus vecinos. La mayoría de los programas de formación de líderes que realizamos -retiros, cursos y otras actividades similares- requieren gastos que los pobres no pueden asumir, demandan tiempo que no tienen y tienden a separarlos del resto de la comunidad.

El resultado final puede ser una comunidad en la que los que se encuentran reunidos se sienten a gusto y satisfechos de formar parte del grupo, alejados de los demás. Al mismo tiempo, se ha creado una comunidad en la que los más excluidos y desventajados podrían no sentirse a gusto.

2. Puede ser que las Buenas Nuevas para los pobres, tal y como nosotros las articulamos, no sean recibidas como tales porque son ajenas a la visión religiosa de aquellos a quienes les son anunciadas. ¿Cuántos de nosotros y nosotras hemos logrado identificarnos con los pobres en forma significativa, aparte de su situación religiosa? ¿Cuántas veces hemos ignorado la importancia central de la religión en su mundo simbólico? ¿Hemos tratado de entrar en ese mundo para descubrir cómo se expresa su fe y cómo funciona en su vida cotidiana?

Durante los últimos meses, mi esposa Nancy y yo hemos estado participando en un culto semanal los domingos por la mañana, en una iglesia pentecostal negra de una comunidad pobre, cerca de nuestro hogar. Mi primera reacción fue juzgar lo que, desde mi perspectiva, eran los serios factores limitantes de esta "religión popular negra". Pero poco a poco tuve que enfrentarme al hecho de que cuando estas mujeres hablaban, estaban describiendo la realidad central que sustenta y transforma su vida cotidiana. Me dí cuenta de que no podía ni siquiera entrar en diálogo con ellas sobre este tema, mucho menos tratar de ofrecerles alguna contribución teológica, hasta que de alguna manera me identificara con su mundo espiritual y el lenguaje que lo representa.

Si deseamos contribuir al surgimiento de una iglesia de los pobres, las comunidades que ayudamos a desarrollar deben estar cada vez más orientadas hacia el mundo religioso de aquellos que los rodean. El estudio teológico debe relacionarse con ese mundo y su transformación simbólica, en vez de traer a aquellos a quienes deseamos capacitar al mundo conceptual en el que nosotros nos sentimos cómodos. Y si queremos crear una base de fe para la participación social y política, la reflexión sobre estos temas debe estar íntimamente relacionada a esta visión de mundo, en vez de utilizar categorías que distancian todavía más el mundo religioso de los pobres de nuestras articulaciones de fe.

Mi contacto reciente con las comunidades de base me ha llevado a reflexionar sobre el trabajo que realicé con estudiantes universitarios y seminaristas en Brasil durante los años 50 y 60. En nuestro afán por revitalizar la reflexión teológica, nos entusiasmamos tanto con el nuevo lenguaje teológico que estábamos desarrollando, que no nos preocupamos por el hecho de que este lenguaje no sólo era muy ajeno a la mayoría de mujeres y hombres laicos y pastores de nuestras iglesias, sino que también les hacía sentirse más inseguros en su fe, lo cual los llevaba a volver hacia el antiguo fundamentalismo. Al fin, en vez de construir puentes para el diálogo con estas personas en nuestras iglesias, perdimos contacto con ellos y se volcaron en contra nuestra.

Esta experiencia, como la de las comunidades de base, nos recuerda que aquello que pretendemos que sea Buena Nueva para los pobres fácilmente puede llevar a la creación de una nueva sub-cultura religiosa para una élite de entre los pobres -a menos que podamos aprender a honrar verdaderamente su mundo religioso y motivarles a transformarlo, construyendo sobre la base que ya tienen.

3. A pesar de nuestro énfasis sobre los pobres como sujetos y nuestras declaraciones teológicas de que los pobres y excluidos son los que mejor pueden entender el evangelio, y que nuestra teología debe surgir del diálogo con ellos, ¿hasta donde realmente hemos llegado en nuestro esfuerzo por traer todo esto a nuestra práctica de hacer teología? Se han dado grandes pasos hacia la "lectura popular de la Biblia", como resultado del trabajo de Pablo Richard, Carlos Mesters y equipos de biblistas que trabajan con las comunidades de base. Pero, ¿hasta qué punto hemos logrado crear condiciones para que los pobres estudien la Biblia desde su propia perspectiva y para que nos digan lo que descubren en ella, en vez de ceder a la tentación de comunicarles los resultados de nuestro estudio?

Leonardo Boff afirma que "el principal aprendizaje de la teología viene del contacto con el pueblo" (*Eclesiogénesis*). Pero, ¿no es más fácil aprender de ellos para crear nuestras propias teologías, que pasar por el largo y arduo proceso de equipararlos para que nos puedan ofrecer sus perspectivas teológicas particulares? Todavía me persiguen recuerdos de ocasiones en las que participé en cursos o semanas de estudio teológico para líderes de comunidades de base en Nicaragua y otros países. Nosotros, los teólogos académicos, transmitimos nuestra reflexión teológica hora tras hora, de vez en cuando dando la oportunidad a los asistentes de hacer preguntas y de

participar en la discusión -lo cual dependía, por supuesto, de su capacidad de entrar en nuestro mundo conceptual y usar nuestras categorías.

Si aquellos de nosotros quienes nos consideramos entre los más progresistas actuamos de esta forma, no es difícil imaginarnos lo que sucede cuando pastores, sacerdotes o líderes laicos más conservadores o tradicionales se hacen cargo de los programas de educación teológica. Todos nosotros y nosotras, seamos católicos o protestantes, de iglesias conservadoras o progresistas, debemos tener en mente un comentario de Manuel Vásquez:

> *La iglesia desarrolló un protocolo ritual/sacramental para proteger su monopolio de los bienes religiosos y sancionar al clero como sus legítimos agentes. Al restringir el acceso a los bienes religiosos a aquellos individuos quienes han dominado el protocolo, la iglesia ha establecido, a nivel institucional, una jerarquía de poder simbólico que tiende a repetirse en la base, aún en las iniciativas que buscan una democratización de abajo hacia arriba.*

Cuando tomo en cuenta estos tres factores: el limitado éxito de nuestros esfuerzos por situarnos a nosotros mismos y a nuestras comunidades de fe entre los más pobres, nuestro fracaso al tratar de entrar en la visión religiosa de los más pobres, y las limitaciones en nuestros esfuerzos por crear condiciones para que la teología surja desde abajo, siento la tentación de concluir que aquellos de nosotros y nosotras que no somos pobres quizás no podamos articular para ellos las Buenas Nuevas o ser portadores de este mensaje entre ellos. Por consiguiente, nuestra fidelidad en esta área puede depender de nuestra conciencia de este factor y nuestro deseo de construir nuevos puentes de relacionamiento con aquellos que están más inmersos en esa realidad. Pero, antes de entrar en esa discusión, quiero mencionar tres áreas más que requieren una seria auto-crítica de nuestra parte.

4. Si esperamos comunicar las buenas nuevas de Dios para los pobres, tendremos que bregar con mayor seriedad con los asuntos relacionados con la vida espiritual. Reconocer esto me golpea. Como dije anteriormente, considero que uno de los más importantes descubrimientos de los teólogos de liberación es que Dios está presente en forma dinámica y especial entre los pobres y en las luchas de los pobres. Estoy convencido de que esto abre el camino para nuevas y emocionantes exploraciones del ámbito espiritual para todos nosotros y nosotras. En mis cursos, he tomado muchas veces insumos del fascinante libro de Gutiérrez sobre Job, de los trabajos de Sobrino sobre la espiritualidad y de mis propias experiencias de la presencia de Dios en las comunidades de base.

Al mismo tiempo, no puedo ignorar el hecho de que estas posibilidades de enriquecimiento de la vida espiritual no han sido desarrolladas en forma convincente en las comunidades de base que conozco. De hecho, algunos líderes de la iglesia popular en Brasil han hablado de la frecuencia con la que los miembros de las comunidades de base se convierten hacia el pentecostalismo. O, en palabras de uno de ellos, de Salvador de Bahía: "los miembros de las comunidades de base van a las iglesias pentecostales en busca de alimento espiritual y a las comunidades de base para participar en acciones sociales y políticas".

No es difícil entender por qué esta situación se está dando. Durante los primeros años del desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB), muchos agentes pastorales y otros líderes de las comunidades habían sido anteriormente miembros activos de movimientos de Acción Católica. Esta participación se basaba en su formación en la iglesia y la orientación teológica ofrecida en estos movimientos. Pero a menudo descubrían en los movimientos de lucha por el cambio, una profundidad de compromiso y un sentido de comunidad que no encontraban en la iglesia. Para algunos, sus experiencias pasadas en las iglesias habían sido alienantes, y hasta opresivas, y la vida litúrgica y espiritual de la parroquia les era muy poco llamativa. Por lo tanto, muchas veces tenían más interés en una comunidad que los liberara de estas estrechas y muchas veces rígidas actitudes y prácticas religiosas, que en explorar el ámbito espiritual. Durante dos décadas de trabajo con movimientos estudiantiles cristianos, tanto en Sudamérica como en Norteamérica, descubrí que lo mismo sucedía entre los estudiantes protestantes que se involucraban en la acción social.

Habían, por supuesto, otros factores que llevaron a un mayor énfasis en lo social y político: la larga y absorbente lucha en contra de regímenes militares opresivos, el crecimiento de los movimientos populares y el papel que desarrollaron en estos muchos miembros de la iglesia popular, así como la formación de algunos partidos políticos, entre ellos el *Partido de los Trabajadores*, en Brasil. En este contexto, no es sorprendente que los miembros, y especialmente los líderes de las CEB, dedicaran sus esfuerzos cada vez más al área política.

Todo esto ha sido importante, pero como resultado el cultivo de la vida espiritual no ha sido una prioridad. Para aquellos que han vivido en posiciones de liderazgo, ha sido fácil dar por un hecho que tanto los miembros de las CEB como sus vecinos, habían desarrollado su vida religiosa en la misma dirección. Como resultado, no eran concientes de las necesidades y los anhelos insatisfechos de aquellos con quienes se relacionaban. Por un tiempo, muchos compartieron el entusiasmo por la liberación, pero también buscaban nuevas experiencias trascendentales. Como han señalado algunos sociólogos, lo que buscaban no era el desencanto de su mundo, sino más bien su re-encanto. Y para esto recibieron poca ayuda.

En la medida en que sus esfuerzos en el ámbito político resultaban insatisfactorios, y la lucha cotidiana para sobrevivir se hacía cada vez más difícil, surgieron preguntas acerca del sentido y la esperanza que las ideologías políticas no podían contestar. Y mientras que la vida para muchos se volvía cada vez más precaria frente al desempleo, el empeoramiento de la situación económica, la falta de atención médica y la creciente violencia y desorganización social, los pobres empezaron a tomar conciencia de la necesidad de una experiencia satisfactoria de la presencia y el poder de Dios en su vida. Nuestra teología afirmaba esta búsqueda y señalaba un camino para su realización. Pero, ¿cuántos de nosotros habíamos cultivado esta área en nuestras propias vidas, o estábamos preparados para ofrecer orientación o recursos a las comunidades?

5. Las CEB representaban un nuevo modelo de iglesia, una comunidad en la cual los pobres se sentían a gusto, pero a la vez tomaban responsabilidad por su vida y testimonio. Leonardo Boff usó el término "eclesiogénesis" para definir este fenómeno, la "re-invención de la iglesia". Pero lo que sucede hoy en las CEB sugiere que la re-invención de la iglesia como iglesia de los pobres, es una tarea más formidable de lo que nos habíamos imaginado.

Una auténtica iglesia de los pobres puede surgir únicamente si dichas comunidades tienen todo el espacio que necesitan para encontrar y pronunciar su propia palabra, para crear sus propias formas de celebración y para encontrar las estructuras más auténticas para su vida en comunidad. En otras palabras, la "re-invención" de la iglesia sólo puede suceder en situaciones en las que los pobres son los dueños de todos los aspectos de su vida. Aún cuando la iglesia como institución se compromete a crear tales condiciones, la tarea no será fácil.

Hasta los más comprometidos de la base han interiorizado patrones tradicionales de autoridad en la iglesia, sin mencionar el grado hasta el cual esto también se ha dado entre los menos concientizados. Inclusive los pastores, sacerdotes y obispos que quieren apoyar el desarrollo de un nuevo modelo, raras veces son concientes de lo que esto significa en términos de la libertad que deben tener a nivel de la base para encontrar su propio camino, o la facilidad con la cual patrones tradicionales de autoridad interfieren en este proceso. La mera existencia de estructuras tradicionales y su forma de funcionar, es un punto en contra del éxito de tales esfuerzos. Al mismo tiempo, aquellos que tienen el poder, en una ofensiva constante luchan en contra de iniciativas progresistas pastorales y eclesiales que perciben como una amenaza para su status quo.

Quizás esté demasiado conciente de todo esto como resultado de mi experiencia durante los últimos diez años con el *Instituto Pastoral Hispano* en Nueva York, donde he tenido el privilegio de trabajar en un intento por crear condiciones para la re-invención de la iglesia entre hispanos en la Iglesia Episcopal. Creíamos entender todo lo que he compartido acerca de las condiciones de independencia que se necesitan para desarrollar este tipo de proyecto de educación teológica y misión. En el transcurso de los años poco a poco logramos atraer como estudiantes a un grupo de mujeres y hombres que asumieron esta visión y querían desarrollarla como sacerdotes o líderes laicos. Pero pronto descubrimos dos cosas: al iniciar su trabajo, esta nueva generación de agentes pastorales recibía poco apoyo de la mayoría de las personas de las parroquias y misiones, quienes no habían escuchado o respondido al mensaje del evangelio de buenas nuevas para los pobres. Los graduados de nuestro programa poco a poco fueron ordenados como diáconos o sacerdotes y pronto se dieron cuenta de que toda la estructura de la iglesia trabajaba en su contra. El tipo de comunidad de fe que buscaban desarrollar no tenía ni espacio ni apoyo dentro de la estructura de la iglesia. Cuando el proyecto empezó a tener un impacto, a pesar de estas severas limitaciones, y aquellos en el poder en la iglesia se dieron cuenta de que estaba fuera de su control, clausuraron el Instituto.

¿Qué podemos aprender de estas experiencias? ¿Qué opciones existen aparte de una ruptura completa, tal y como sucedió en el siglo XVI y como se repite tan frecuentemente en el protestantismo? ¿Cómo podemos mantener la continuidad institucional y al mismo tiempo dar espacio para la re-creación de la comunidad y de estructuras que surgen desde la base? José Comblin ha sugerido que las CEB deben convertirse en un movimiento laico verdaderamente nacional, con su propia estructura institucional. ¿Será esto suficiente? A mi juicio, la iglesia no puede ser re-inventada a no ser que aquellos que se dedican a esta tarea asuman la responsabilidad de todos los elementos de una vida eclesial plena. Cómo lograr esto, es una pregunta permanente para la cual ni católicos ni protestantes han logrado encontrar una respuesta satisfactoria hasta el momento.

6. Finalmente, sospecho que podremos enfrentar y responder a los desafíos que he planteado, únicamente si miramos con mayor criticidad aquello que más valoramos: la propia teología, que ha hecho posible nuestros descubrimientos acerca del evangelio como Buenas Nuevas de Dios para los pobres. Aquí, me limitaré a señalar algunas de las áreas que considero debemos examinar:

a. La posibilidad de que, a pesar de todo lo que se ha dicho de la ruptura decisiva de la teología latinoamericana con la teología europea occidental, la ruptura no está suficientemente clara. Desde la experiencia y perspectiva de los pobres y excluidos de América Latina, nuestras formulaciones teológicas pueden no ser adecuadas para ayudarles a nombrar su mundo y articular su fe. Además, estas formulaciones utilizan conceptos y formas de pensar que deben ser cuestionadas. Esto significa, como mínimo, tomar en serio las voces de las mujeres, de los pueblos indígenas y afro-latinoamericanos y de los más pobres.

b. Aunque muchos hemos celebrado tremendos logros en el reconocimiento y nombramiento de la presencia salvífica y acción de Dios en nuestro mundo y nuestras vidas, pareciera que no hemos logrado nombrar y hablar sencilla y poderosamente acerca de lo que podríamos llamar el mundo o intra-mundo trascendental, ni tampoco ofrecer una experiencia vital de la presencia y el poder de Dios en la vida cotidiana de aquellos y aquellas que luchan por sobrevivir.

c. En nuestros esfuerzos por subrayar la centralidad del Reino de Dios en los evangelios y por hablar cocretamente de su significado para nuestra situación y el tipo de praxis que se requiere para su realización, ¿hemos perdido un elemento central del testimonio del Nuevo Testamento? ¿Hemos ido demasiado lejos al identificar el Reino de Dios con un proyecto histórico particular o un camino hacia su realización? O, hablando con más seriedad, en nuestra interpretación del Reino de Dios ¿hemos puesto la debida atención en el movimiento aparente que sucede en la comunidad cristiana primitiva después de la resurrección de Cristo y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés? En otras palabras, ¿cómo interpretamos el hecho de que cuando los discípulos preguntaban al Cristo resucitado: "Es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?", el respondió: "Recibiréis fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra"? (Hch 1.6-8).

Estos tres temas teológicos pueden no ser los más importantes. Los señalo sólo para sugerir que los descubrimientos importantes acerca del Evangelio, como las Buenas Nuevas de Dios para los pobres de hace algunas décadas, no pueden seguir contribuyendo en forma dinámica a la lucha de los más pobres, a no ser que los re-examinemos críticamente y que nos dediquemos a un replanteamiento teológico. Esto no lo podemos hacer, manteniéndonos fieles a nuestra teología, enfocando principalmente los esfuerzos académicos de re-conceptualización teológica. Si realmente estamos convencidos de que la teología debe ser siempre la "segunda palabra", nuestros esfuerzos teológicos deben estar fundamentados y surgir de una nueva participación y una nueva experiencia en el mundo religioso de los pobres, especialmente el de los movimientos pentecostales.

La opción de los pobres por el pentecostalismo

He intentado mostrar que algo extraordinario ha ocurrido en medio de la espantosa privación y el indecible sufrimiento de los pobres en América Latina: un pequeño pero importante segmento de nuestra Iglesia Católica Romana y de las iglesias protestantes históricas, hizo el asombroso descubrimiento de que el evangelio es Buenas Nuevas de Dios para los pobres. Ellos enunciaron este mensaje en la Teología de la Liberación y crearon comunidades de fe que llegaron a ser una fuente de nueva vida y esperanza para los pobres. Pero también presenté algunas razones por las que estos movimientos ya no apelan a los pobres como alguna vez lo hicieron, ni tienen el poder para transformar el mundo de aquellos.

También deseo enfocar otro hecho que está teniendo lugar: en este momento los pentecostales son quienes atraen a los pobres con un mensaje de vida y esperanza, y están creciendo a un ritmo increíble. ¿Qué representan ellos? ¿Es posible que marquen una nueva etapa en el descubrimiento y la comprensión de las Buenas Nuevas de Dios para los pobres de América Latina, las cuales no podemos continuar ignorando los y las que estamos comprometidos en la lucha de los pobres por la vida? Antes de intentar explorar esta cuestión, deseo hacer cuatro breves comentarios introductorios.

1. Cualquiera que haya sido nuestra actitud hacia el pentecostalismo en el pasado, no podemos sencillamente seguir esperando comprender la situación religiosa en América Latina o responder ante ella -especialmente a la realidad de los pobres y excluidos- sin tener en cuenta lo que el pentecostalismo representa. Sobre esto, solamente deseo citar las palabras de Christian Lalive d'Epinay, cuyo acucioso estudio del pentecostalismo en Chile, *El refugio de las masas*, se ha convertido en el punto de referencia para los estudios sociológicos del pentecostalismo desde entonces. Tomando en cuenta su

relativamente negativa evaluación de estos movimientos en los años sesentas, considero especialmente significativo este comentario que él incluyó en una carta que me dirigió recientemente: "El movimiento pentecostal es, sin duda, uno de los más importantes rasgos del cristianismo del siglo XX; su crecimiento en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial admiró a todo el mundo y es sorprendente el hecho de que más de medio siglo después se mantenga tan dinámico como antes, sin dar señales de perder aliento".

2. Desde sus inicios, el moderno movimiento pentecostal (comenzó en los Estados Unidos con los afroamericanos) ha sido una religión de los pobres, los marginados y los excluidos. El forjador de esta peculiar orientación y experiencia religiosa, William Joseph Seymour, era un negro de humilde origen campesino. Cuando decidió estudiar teología en Houston, Texas, tuvo que sentarse fuera de la clase y escuchar las conferencias por la ventana. Desde el principio de su trabajo extrajo e incorporó muchos elementos de la religión y experiencia religiosa negras. De hecho, desde su arranque, el pentecostalismo ha sido una religión del Tercer Mundo, la cual se ha difundido rápidamente no sólo en América Latina sino también en Africa y en muchas parte de Asia. La congregación cristiana más grande del mundo es la de una iglesia pentecostal en Seúl, Corea, con más de ochocientos mil miembros.

Walter Hollenweger, en su clásico estudio del pentecostalismo "Los pentecostales", escribe: "El pentecostalismo es la única denominación cristiana mundial cuya fundación se debe a un hombre negro y la que, aunque nunca se ha reconocido con justicia, ha aprendido más de esta tradición que ninguna otra iglesia. Es, también, uno de los pocos movimientos mundiales que -por la razón mencionada- ha incorporado muchos elementos de las culturas del Tercer Mundo".

3. En el corazón de esta religión no tenemos un conjunto de "doctrinas correctas" acerca de Dios, sino una dinámica experiencia de Dios. Fundamentado en la experiencia de un Espíritu vivo y activo, el pentecostalismo es un movimiento muy dinámico que ha sufrido y continúa sufriendo cambios, a menudo dramáticos. Es también un movimiento que tiene dentro de sí una enorme diversidad.

4. Nuestro interés aquí no es plantear una objetiva y equilibrada evaluación de este movimiento como tal. Como un movimiento religioso, tiene elementos positivos y negativos, y el pentecostalismo institucional probablemente no sea ni peor ni mucho mejor que otras de las principales instituciones religiosas de la actualidad. Sociólogos, antropólogos y teólogos le han dedicado muchos estudios.

Lo importante para nosotros es algo más: en nuestro interés por comprender, proclamar y vivir las Buenas Nuevas de Dios para los pobres en la América Latina de hoy, ¿qué nos está diciendo el Espíritu Santo, en y por medio de este movimiento, acerca de la naturaleza del evangelio como Buenas Nuevas para los pobres y acerca de cómo proclamamos y vivimos estas Buenas Nuevas? Para esto debemos enfocar nuestra atención en las personas y comunidades por medio de las cuales Dios puede estar dirigiéndose a nosotros y nosotras.

Para hacerlo, es imprescindible que evitemos imponer nuestras categorías al juzgarlos. La Teología de la Liberación nos enseñó que solamente si entrábamos en su mundo y permitíamos que nuestras perspectivas fueran transformadas radicalmente, podríamos esperar oir el mensaje del evangelio tocante a los pobres. Un rompimiento similar podría muy bien exigírsenos hoy al tratar de responder al reto del pentecostalismo. Me temo que muchos y muchas de nosotros, sin ser sociólogos, antropólogos o teólogos, encontramos mucho más fácil encuadrar este movimiento dentro de nuestras viejas categorías. Para citar un solo ejemplo, hace pocos años Procoro Velásques Filho, uno de los mejores sociólogos de la religión en Brasil y pionero en los estudios del pentecostalismo, escribió: "El Dios de las religiones del Espíritu no tiene nada que ver con la realidad social e histórica de los hombres (sic)... Dios no actúa en las estructuras del mundo sino en el interior de los individuos... Las religiones del Espíritu son escapes para el oprimido en nuestra sociedad. (*Una falla del cristianismo y una tentativa por recuperar la propuesta de las religiones del Espíritu*). Cualquiera que esté ligado a estos movimientos se preguntaría hoy ¿cómo un erudito tan bien preparado en análisis sociológico, pudo haber dejado de percibir lo que estaba ocurriendo?

No puedo pretender ser un experto en esto, pero estoy convencido de que todos y todas necesitamos buscar constantemente nuevas perspectivas desde las cuales comprender y responder a la situación en la que nos encontramos. Para la discusión deseo proponer lo siguiente:

- Que en algunas comunidades pentecostales pobres, entre aquellos y aquellas que se sienten sobrecogidos y con la conciencia abatida por el sufrimiento de los pobres, el suyo propio y el de los demás, el Espíritu Santo está abriendo el camino para descubrimientos y experiencias de las Buenas Nuevas de Dios a los pobres. Esto está dando vida y esperanza a muchos y muchas y mantiene un gran potencial para la liberación de los pobres y la transformación de la vida y del mundo.

- Que para aquellos y aquellas de nosotros que no somos pentecostales, nuestra primera responsabilidad en el momento presente es tratar de percibir qué nos está diciendo Dios en y por medio de todo lo que muy bien puede representar un nuevo trabajo del Espíritu. Quizás de esta manera, y mediante nuestro compromiso con ellos, podamos buscar y encontrar un nuevo paradigma con el cual releer la Biblia y la historia de nuestra respectiva comunidad de fe, y reorientar nuestro involucramiento en la lucha de los pobres por la vida.

Deseo enfocar uno de los elementos centrales del pentecostalismo, que creo que contribuye a su atractivo para los pobres. Después, discutiremos que esto puede representar un reto para nosotros.

1. Para los hombres y mujeres profundamente religiosos, en cuyo mundo simbólico lo religioso ocupa un lugar central, el pentecostalismo ofrece una experiencia de Dios profunda, hondamente satisfactoria y dadora de vida; una experiencia que permea todo su ser y abraza y transforma todo lo que constituye el verdadero centro de su existencia, su diaria y a menudo desesperada lucha por sobrevivir. Una experiencia capaz de darles una nueva

identidad como personas, que hace posible la reorganización de su vida alrededor de un nuevo centro -la presencia de Dios- y de un plan para su vida. Mientras muchos extraños al movimiento a menudo consideran que esta experiencia personal e íntima de lo divino provee un escape de las crudas y duras realidades de la vida diaria, en realidad se convierte en el factor decisivo en la lucha por sobrevivir y les da la vitalidad necesaria para esa lucha aquí y ahora.

Desde el año pasado, Nancy y yo hemos estado asistiendo a un servicio de oración en una comunidad negra pobre en la ciudad de Chester, cerca de nuestra casa. Cada domingo, a las 8 de la mañana, un grupo de veinte mujeres se reúnen por una hora para estudiar la Biblia y orar, alabar y dar testimonio. Lo sobresaliente de todo lo que pasa en cada servicio es el hecho de que estas mujeres experimentan a Dios en medio de sus luchas diarias; Dios como la realidad dentro de la cual, en palabras del salmista, ellas "viven, se mueven y tienen su propio ser". El tema más común de su testimonio es: "Cómo Dios se apoderó de mí esta semana". Y cuando se le pregunta a la líder juvenil más dinámica del grupo, una trabajadora de construcción muy activa en las luchas raciales y laborales, qué significó esta experiencia con Dios para ella, sencillamente responde: "Sin ella, yo estaría en la prisión o muerta". Cuando nosotros estamos con ellos, nos damos cuenta de que su vida y luchas diarias se definen en el contexto de otra realidad, el mundo del Espíritu, y que desde éste fluye algo verdaderamente orientador, substancioso y transformador.

2. La consecuencia de esto se destaca claramente: una religión enfocada en otro mundo se vuelve la base que sustenta la vida de los pobres en este mundo. Una poderosa experiencia de lo divino se torna el más importante factor en su lucha diaria por la sobrevivencia.

Este no es el punto donde muchos de nosotros y nosotras empezamos cuando intentamos expresar nuestra solidaridad con los pobres. Pero, como Harvey Cox nos recuerda en su más reciente libro sobre el pentecostalismo, *Fuego del cielo*, esto ha estado por milenios en el centro de la lucha de los pueblos de muchas culturas alrededor del mundo. Es algo que hemos perdido cuando nos hemos rendido al impacto del mundo secular moderno. En cuanto al sorprendente crecimiento del pentecostalismo en Corea, él nos recuerda que está ligado con algo profundamente enraizado en la cultura del pueblo coreano: el shamanismo. Y el shamanismo, en las palabras de Cox, "se basa en la premisa de que ni los seres humanos ni la naturaleza en sí misma poseen el máximo poder del universo. El máximo poder es divino. Esto sostiene que el poder divino puede ser atraído para sobrellevar positivamente el dolor y la pena terrenales, y que los seres humanos no tienen que ser recipientes inertes del destino, sino que pueden tomar medidas que mejoren su situación.

Para los pentecostales, esta experiencia de Dios es la experiencia de la presencia eficaz y el poder de lo Divino, cuando ellos luchan contra las más inmediatas amenazas diarias para su existencia: ya sea la enfermedad física o mental, el hambre y el desempleo, las drogas y la violencia. En la sede nacional de la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, en Río de Janeiro, la iglesia se abre tres veces a la semana durante las 24 horas del día, como una fuente de pronto socorro para las almas.

Como la economía del mercado global continúa su marcha aparentemente triunfal y las organizaciones prestamistas internacionales imponen reformas estructurales, la situación económica de los pobres continúa deteriorándose. Como esto sucede, ellos tienen muy pocas posibilidades de pagar servicios médicos privados, a la vez que las muy pocas oportunidades que el gobierno provee para la atención médica y hospitalaria se recortan aún más. Al mismo tiempo, se intensifican la tensión mental y las enfermedades físicas y mentales del pueblo abandonado, desesperadamente pobre y sitiado diariamente por la violencia. En esta situación, el único sitio al que ellos pueden acudir en busca de ayuda son los servicios de sanidad divina; su única esperanza es que Dios realmente venga a rescatarlos. Y muchos y muchas de los que siguen este camino testifican haber recibido la restauración de su ser. Al mismo tiempo, ellos mismos se encuentran rodeados por una comunidad de gente similar a ellos, que los acompaña en tiempos de aflicción.

Muchos y muchas de nosotros reaccionamos muy negativamente frente a cualquier caso relacionado con exorcismo. Pero la reacción es totalmente diferente de parte de aquellos y aquellas que en su vida personal, tanto como en la sociedad, se encuentran confrontando un mundo dominado por fuerzas demoníacas externas que desean destruirlos y sobre las cuales no tienen control: las drogas, el crimen organizado, el hambre, la contaminación y el desempleo. Aquellos que están asediados diariamente por la violencia, el caos, la explotación económica y la opresión política, son capaces de llamar por su nombre a estos poderes demoníacos y también desarrollan el sentido de que pueden tener algún control sobre aquellos.

Esta percepción del significado del exorcismo se confirma y desarrolla mucho más en una disertación doctoral, *O Deus Fragmentado* (PUC, 1992) escrita por Giorgio Paleari, un sacerdote católico que pasó diez años viviendo y estudiando los movimientos religiosos en una de las favelas (barrios marginales, villas miseria) más pobres de la periferia de Sao Paulo.

En dicha disertación, Giorgio muestra que la experiencia central en la vida de los habitantes de esta favela es la de la "posesión". El mundo en el que ellos viven es un mundo "poseído" y ellos acuden a las religiones populares en busca de ayuda contra los demonios. El poder del pentecostalismo, según Paleari, está en que provee un poder espiritual capaz de enfrentar el desafío a las fuerzas que controlan la vida y capaz de superarlas victoriosamente".

Por tanto, "una persona se reafirma como señor del universo y afirma su control sobre el destino y la suerte".

Y quizás, lo más importante de todo: el pentecostalismo está proveyendo recursos para que personas que se encuentran en una situación económica desesperada, le hagan frente a la pobreza. Provee para aquellos que no pueden encontrar un trabajo fijo, o que frecuentemente están desempleados o subempleados, para las familias que abandonan sus pequeñas comunidades rurales y terminan en los guetos de las grandes ciudades, sin nada ni nadie a quien recurrir, para las familias arruinadas por el alcoholismo, las relaciones de agresión y la tensión causada en la lucha por sobrevivir.

Para muchos y muchas que se encuentran en estas circunstancias, las comunidades pentecostales pueden ofrecer la base no solamente para sobrevivir, sino también para comenzar de nuevo. A menudo, una profunda experiencia de conversión conduce a transformaciones básicas, que ayudan a la gente a sobreponerse ante las crisis personales y familiares y a restaurar las relaciones familiares rotas. Se crean relaciones con vecinos para los cuales todo ha fracasado y se forma una comunidad cuyos miembros les ayudan a encontrar empleo o a crearlo. Y en algunos casos, al menos estas experiencias guían a los pequeños grupos a crear, con la economía informal, bases alternas ante el orden económico dominante. Cuando estuve en Brasil, el año pasado, leí una exhortación que Edir Macedo, cabeza de la Iglesia Universal, dirigió a los miembros de su iglesia que crece rápidamente, en la que les rogaba que crearan tales alternativas económicas no solamente para sí mismos, sino que trabajaran junto con otros en esta tarea.

Nadie puede predecir qué saldrá de todo esto, pero no podemos pasar inadvertido lo siguiente: los pentecostales reclaman estar sujetos a una herencia bíblica y teológica que difícilmente puede ignorarse. Para ellos, el Evangelio de Lucas y el Libro de los Hechos, son centrales en su hermenéutica y, por ende, para su interpretación de toda la Biblia. Y Lucas se compara con los profetas del Antiguo Testamento sólo por su denuncia de la injusticia y de la búsqueda de riquezas, así como por la afirmación de que el Reino de Dios pertenece a los pobres. Además, no hay cómo escapar al hecho de que en la experiencia de Pentecostés, como se recuerda en los Hechos, aquellos que recibieron el Espíritu no solamente vivieron una profunda conversión y hablaron en otras lenguas, sino que no consideraban nada de lo que poseían como suyo propio, sino como algo para compartir. Y con el paso de los años, de tiempo en tiempo, esto ha brotado en las comunidades pentecostales y de alguna manera se ha puesto en práctica. Sé, por ejemplo, de una comunidad en el sur de Brasil de más de mil miembros, que está dando pasos significativos a fin de hacer realidad el compartir sus recursos materiales como parte central de su vida en comunidad.

3. Estos últimos ejemplos sugieren algo más: esta experiencia pentecostal de lo divino no solamente es eficaz en la lucha por la sobrevivencia de los más pobres, sino también conlleva una profunda transformación tanto en la vida personal como en relación con la sociedad. Y no es difícil encontrar la razón de esto: una poderosa experiencia de lo sobrenatural puede guiar a la reorganización en la vida en torno a un nuevo centro para aquellos más humillados y devastados. Provee energía para la dura lucha diaria en pro de una nueva vida.

Para los hombres y las mujeres que dan por un hecho la experiencia de lo sobrenatural, esta relación se re-conceptualiza y revitaliza por medio de una nueva serie de símbolos centrados en un Dios que no sólo está cerca de ellos, sino que por encima de todo tiene un plan para la vida de cada persona humilde. Aquellos y aquellas que materialmente han sido destruidos por la pobreza, el abandono, el fracaso y la derrota y que pueden ser atrapados por las drogas y la violencia, son sacudidos por una poderosa experiencia estática. Esta experiencia es capaz de romper el hechizo bajo el cual han estado viviendo,

para situar su vida destrozada en un nuevo reino hacia el cual se vuelven. Además les da un nuevo sentido de valor de sí mismos. Aquellos que fueron inicialmente agentes de destrucción se transforman en instrumentos de sanidad y se sienten llamados a contribuir para transformar la vida de otros.

Hace pocos meses participé en Washington en dos conversaciones acerca del problema de la gente de los guetos urbanos y cómo es atrapada en medio de la podredumbre y violencia urbanas, sin trabajo y sin esperanza. En la primera discusión, un grupo de trabajadores sociales que vive y trabaja cerca de esta gente, declaró: el proceso de desintegración social ha dejado a la gente tan destruida que prácticamente es incapaz de hacer algo para cambiar el rumbo de su vida. Y todos los programas que han establecido las agencias sociales, incluyendo los mejor documentados, han logrado muy poco.

La otra conversación fue con un equipo de trabajadores sociales y sociólogos que acababan de completar un estudio entre aquellos que viven en estas comunidades. Informaron de dos hallazgos que los sorprendieron: el primero, que entre la gente más excluida y abatida de los guetos encontraron muchas más iniciativas creativas para autoayudarse que las que habían esperado. Y en segundo lugar, que casi todas estas eficaces iniciativas fueron tomadas por la gente que había pasado por la experiencia religiosa a que acabamos de referirnos.

Permítanme dar el ejemplo de un grupo que conozco bien en Filadelfia. Hace varios años, un joven negro que vivía en uno de los guetos más pobres, completamente atrapado por las drogas y la violencia que las acompaña, fue herido y llevado al hospital, ya casi muerto. Cuando se estaba recuperando, lo visitó un pastor pentecostal y poco después experimentó una profunda conversión. Cuando volvió a casa, totalmente restablecido, decidió visitar regularmente los hospitales de los alrededores donde vivía. Buscó a otros adictos a las drogas que habían sido víctimas de la violencia, les testificó del poder de Cristo en su vida y los invitó a vivir en su casa cuando ellos salieran del hospital. Poco a poco, entre los que aceptaron su invitación y habían experimentado una verdadera conversión, él desarrolló un método de apoyo personal directo, veinticuatro horas cada día, para aquellos que luchaban por vencer la adicción a las drogas.

De aquí creció la pequeña comunidad llamada "Un día a la vez", en la cual aquellos que han sido completamente sanados se convierten en instrumentos de salvación para otros. Como resultado, después de dos años, más o menos doscientas cincuenta personas no sólo se han sobrepuesto a su adicción sino que han creado una comunidad en la que todos se ayudan para encaminarse a una nueva vida, encontrar o crear trabajo para sí mismos y solucionar el problema de vivienda, renovando los edificios viejos y abandonados.

¿Guiarán experiencias como ésta, dentro del mundo pentecostal, a esfuerzos teológicos orientados hacia la reconstrucción social? ¿O servirán para sustentar la participación política en las luchas por cambios radicales en la sociedad? No tengo cómo predecir si esto ocurrirá o no, pero puedo afirmar lo siguiente:

- Que estas profundas experiencias están guiando a muchos y muchas, no solamente a recontruir su vida destruida, sino también a renovar la vida familiar.

- Que con el casi total colapso de las instituciones sociales civiles, el surgimiento dentro de las congregaciones pentecostales de un nuevo tipo de familia extensa en la que hermanos en la fe cuidan unos de otros, puede contribuir más de lo que imaginamos a un eventual desarrollo de nuevos modelos de relaciones sociales.

- Que, aunque es muy temprano para predecir cómo va a resultar el nuevo interés político de muchos pentecostales, recientes estudios sociológicos en Brasil indican al menos dos situaciones: que muchos pentecostales pobres se están involucrando en movimientos sociales progresistas de gran arraigo popular, en sindicatos y en organizaciones políticas. Un gran número de individuos cuya vida ha sido transformada por la experiencia pentecostal, está emergiendo como agentes de cambio y están declarando claramente que su fe religiosa es la base y motivación para todo lo que ellos están haciendo.

Hace diez años, cuando Nancy y yo estábamos en Río de Janeiro, explorando las posibilidades de vivir algunos meses con una familia en una "favela", para conocer de primera mano lo que estaba ocurriendo en una comunidad cristiana de base y en una iglesia pentecostal, conocimos a Benedita da Silva, quien nos hizo tal invitación. Nieta de una esclava, hija de una mujer que lavaba ropa para ganarse lo necesario, Benedita luchó contra la pobreza desde su nacimiento y trabajó como vendedora ambulante. Cuando mediaba los veinte años, vivió una profunda experiencia de conversión en una iglesia pentecostal de su vecindario, que no sólo marcó el inicio de una nueva vida para ella, sino que también la llevó a estudiar la Biblia, a abrir los ojos al sufrimiento e injusticia a su alrededor y a descubrirse llamada a hacer algo al respecto. Cuando la conocimos, estaba tratando de resolver las implicaciones de su llamado. Se unió al *Partido de los Trabajadores* y fue electa primero para el Concejo de la ciudad en Río de Janeiro, y después al Congreso Nacional. En 1992, estuvo muy cerca de salir electa Alcaldesa de Río y ahora es senadora. Pero, como he tratado de seguir aquí el recorrido político, creo que es suficientemente claro que tanto su motivación como la base de la orientación para su lucha en favor de los pobres en Brasil, vienen de su inspirada fe pentecostal, de su participación en una comunidad dinámica y de su lectura y estudio de la Biblia.

Como muchos de nosotros hemos sido afectados por el oportunismo político de algunos dirigentes pentecostales, hemos dejado de ver cuán frecuentemente la experiencia pentecostal contribuye a la formación espiritual y política de personas como Benedita da Silva. Si hoy estamos comprometidos con la lucha de los pobres, debemos examinar cuidadosamente la experiencia de aquellos y aquellas a quienes el Espíritu ha guiado mediante caminos similares. Esta muy bien puede ser la transformación espiritual que contruibuirá a la futuras luchas de los pobres, mucho mejor que cualquier ideología política o doctrina social puede hacerlo.

4. En muchas iglesias pentecostales la adoración se ha vuelto, una y otra vez, una multifacética, rica y satisfactoria experiencia de comunicación con Dios y con otras personas, especialmente para aquellos que están materialmente empobrecidos y culturalmente marginados; y esto, en un momento cuando la liturgia y la adoración en nuestras iglesias más tradicionales se ha vuelto estéril y no apela a los pobres tanto como ocurrió en la generación pasada.

La adoración llena de vida es de una importancia central para casi todos los movimientos religiosos. Por medio de ella, el creyente experimenta lo que es estar en la presencia de lo Divino, en comunicación con Dios y ser el recipiente de la gracia de Dios. Y esta experiencia de comunión en el reino del Espíritu crea, al mismo tiempo, una nueva calidad de comunicación entre los y las creyentes.

Como esta comunicación es entre una persona viva y lo Divino, puede ser auténtica y completa solamente si involucra a toda la persona y si ofrece una experiencia que abarque mente y corazón, intelecto y sentimientos, espíritu y cuerpo. Al mismo tiempo, como comunicación con lo trascendente, puede muy bien expresarse en visiones, sueños y expresiones estáticas. Como comunicación auténtica, debe ser de doble vía; exige del adorador activa y total participación, quienquiera que sea. Para aquellos y aquellas que forman parte de una cultura más oral que escrita, la adoración que se centra en lecturas litúrgicas, en extensos sermones abstractos y lógicos, es simplemente divorciarlos de su mundo de experiencias.

La adoración pentecostal, por otro lado, les ofrece a muchos una gratificante y subyugante experiencia. El servicio de adoración da prioridad a lo oral sobre lo escrito. Por medio de la música y los cantos, que expresan exuberancia y a menudo posesión del cuerpo, apela a las emociones más que a la razón. Mediante el uso de la narrativa, de historias contadas en testimonios y sermones, toca tanto el corazón como la mente. A menudo estos elementos se combinan para provocar un sentimiento de éxtasis, expresado en trances, visiones y sueños. De este modo, las emociones reprimidas, los temores y ansiedades, el desconcierto y la cólera encuentran expresión en un ambiente seguro y protegido. En y por medio de estas experiencias, a menudo la gente se libera de sus cargas, encuentra nuevos recursos para saber qué hacer con sus problemas personales y descubre energía para afirmarse en sus luchas contra la pobreza y la opresión. Cuando ellos son capaces de vencer las inhibiciones profundamente arraigadas, encuentran su propia voz en una cultura que se la ha negado.

En este contexto, no es sorprendente que el hablar en otras lenguas haya llegado a tener tanta importancia entre los pentecostales. Aunque con el paso de los años la base racional de esto ha pasado por una serie de cambios, y como el movimiento se ha esparcido de una cultura a otra, creo que ha llegado a ser perfectamente claro, como han indicado muchos estudios sociológicos y sicológicos, que esta experiencia apela a muchos porque les ofrece, a aquellos y a aquellas que no tienen voz, no solamente oportunidad de hablar sino de expresar lo que guardan profundamente dentro de sí. Y quizás esto penetra y expresa aquello que está en lo profundo de la experiencia religiosa; algo a lo que la mayoría de nosotros y nosotras raramente nos hemos acercado.

Más que entrar en una prolongada discusión sobre esto, deseo presentar aquí tres breves comentarios de tres personas cuyos acercamientos son notablemente diferentes.

Primero, un comentario de Harvey Cox (*Fuego del Cielo*) quien se refiere a lo que los sociólogos Ann y Berry Ulanof han dicho en cuanto al "discurso primario", la "expresión sin palabras de las necesidades imperiosas, los deseos insoslayables y las emociones violentas que son tan evidentes en los infantes. Los bebés gorgorean por placer, gritan por dolor y dan alaridos por miedo. Ellos también se comunican con vigorosos movimientos corporales y expresiones faciales". Cuando aprendemos las palabras perdemos esto, pero -como sugiere Cox- esta expresión emotiva, siempre presente bajo la superficie, vuelve a manifestarse en las iglesias pentecostales.

En segundo lugar, en cuanto al hablar en lenguas, Octavio Paz ha dicho: esto es "una manera no sólo de hablar sino de ser. Producir un sentido mas allá del sentido, un sentido que podemos ver y oir pero no traducir -salvo a través de la poesía y del arte- también intraducibles".

Y el sociólogo brasileño, Waldo César, declara que el hablar en lenguas trasciende el lenguaje; "en esto, lo que más me ha impresionado, en un contacto reciente con varios de estos grupos, es el hecho de que los que pasan por esta experiencia en el reino del Espíritu, a menudo tienen una casi misteriosa forma de percibir las necesidades y luchas de los demás -en lo material tanto como en la esfera más íntimamente personal- y de responderles de manera totalmente espontánea, aún sin hablar con ellos.

De cualquier manera que lo interpretemos, creo que no podemos ignorar la posibilidad de que esto, que para muchos de nosotros y nosotras tiene algo de experiencia exótica, puede entrar dentro de un sustrato más profundo de la religiosidad humana, el cual, aunque es indispensable, a menudo es una parte ignorada de nuestra herencia cristiana, y por siglos ha sido el centro de la tradición mística.

Al mismo tiempo, creo que no deberíamos permitir que nuestra reacción o fascinación ante el hablar en lenguas nos impida ver algo de mucha más importancia: el pentecostalismo ofrece una auténtica y satisfactoria forma de adoración y comunicación a la gente que es parte de una cultura mucho más oral que acostumbrada a lo escrito. Es esencialmente lo que podríamos llamar una religión oral.

El significado de esto ha sido descubierto por Quentin J. Shultze, en su estudio de "Oralidad y poder en el pentecostalismo latinoamericano" (*Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Daniel R. Miller, ed.). En este estudio, Shultze identifica una serie de elementos que son comunes a las culturas orales:

- Poder que se manifiesta de inmediato y se enfoca sobre los sucesos reales de la vida presente, más que un pensamiento abstracto acerca de él. Un interés en el trabajo dinámico del Espíritu en la vida diaria, con resultados visibles aquí y ahora.

- La fe, no como la aceptación de ciertas doctrinas o la creencia en ellas, sino como la experiencia de un cambio inmediato.

- La adoración no como una acción fastidiosa sino como una celebración placentera. Con una vigorosa espontaneidad, con expresiones de gozo y deleite, o aun de diversión.

- Adoración como una representación, con elementos de teatro, en las manos de aquellos que saben cómo conducirlos. Servicios de sanidad y exorcismos en los que los presentes no pueden saber qué pasará en el siguiente servicio. Comunicación de la Biblia o de la experiencia personal.

- Moralidad parabólica expuesta mediante narrativas, que enfoca puntos comunes y se organiza alrededor del tema de las virtudes y los vicios, el combate entre Dios y los poderes de este mundo.

- Comunicación por medio de la repetición y confianza en lo convencional.

Shultze encuentra que estos diversos elementos se combinan para contribuir decisivamente a re-crear una comunidad en el nivel más elemental, donde ésta prácticamente ha desaparecido. "Una de las mayores contribuciones del pentecostalismo a América Latina es una extendida resurrección de los vínculos sociales por medio del lenguaje espiritual". Al hacer significativa y relevante la fe para las personas de una cultura oral, ayuda a establecer la alternativa de una visión comunitaria y provee un ímpetu comunal para actuar colectivamente. Este acto en una cultura oral contribuye, a la vez, a desarrollar un organismo, mientras que una cultura más letrada o culta destaca la organización.

5. Hay un elemento más sobre el cual deseo llamar su atención sólo un poco, y es uno que yo creo que merece un estudio mucho más serio y mucha mayor reflexión de nuestra parte: el papel que el pentecostalismo está jugando y puede jugar en el futuro, en despertar, alimentar y sostener la esperanza entre los más pobres.

En los últimos años, este asunto de una esperanza viva para los pobres de América Latina ha llegado a constituir un vehemente interés para muchos de nosotros y nosotras y a ocupar un lugar central en casi todas las discusiones ecuménicas. Además, un numeroso grupo de estudiosos y estudiosas bíblicos nos ofrece nuevos recursos para re-examinar los escritos apocalípticos tanto en las escrituras hebreas como en las cristianas. Como resultado de estos esfuerzos, ahora estamos muy concientes de que la absoluta confianza en la presencia y el poder de Dios en el mundo, y especialmente en la transformación del mundo que Dios llevará a cabo, ha sido una poderosa fuente de esperanza para muchos y muchas de los que han enfrentado severa persecución y una agobiante opresión. Una esperanza que no solamente los ha sostenido, sino que también los ha motivado para continuar su lucha mediante una variedad de formas de liberación.

Pero, aunque veo una pequeña evidencia de que nuestras discusiones filosóficas y teológicas sobre la esperanza han hecho algún efecto sobre los que son desesperadamente pobres, siento que una de las mayores razones del atractivo y poder del movimiento pentecostal es que es realmente eficiente para despertar, alimentar y mantener la esperanza entre los más pobres. ¿Cómo entendemos esto? ¿Y cuán lejos hemos ido en la exploración de las posibilidades de participar seriamente con ellos en la reflexión bíblica y teológica sobre este tema?

No tengo ninguna idea de lo que podría salir de un diálogo como éste, o de si en realidad sería posible en este tiempo. Pero ante la extensión de la predicación y la experiencia pentecostales enfocadas en las manifestaciones de la presencia y el poder de Dios aquí y ahora, en la lucha diaria por sobrevivir, sospecho que la confianza en la intervención divina para establecer un nuevo orden de cosas puede tener consecuencias inesperadas. Puede ser que las experiencias de este tipo ayuden a liberar a aquellos y aquellas más oprimidos y desposeídos para que vean la naturaleza demoníaca del orden presente, para señalarlo y protestar contra él. Tales experiencias pueden despertar y mantener también la expectativa de que cambios mayores realmente ocurrirán pronto y de que aquellos y aquellas que viven con esta expectativa pueden tener alguna participación en este proceso de cambio. Harvey Cox habla de "una sensibilidad milenaria" que él a menudo encuentra en estas comunidades y del efecto que esta sensibilidad está teniendo en muchos lugares.

Para hablar en términos más específicos: la gente que experimenta a Dios haciendo grandes cosas nuevas aquí y ahora, tiene una poderosa razón para esperar mayores cosas en el futuro. Cuando el pobre, que cree que la enfermedad se debe al poder del mal, experimenta una sanidad divina, tiene una razón para creer que Dios es bueno y que es amor. Cuando los que sienten que su mundo y su vida están "poseídos" experimentan el poder de Dios en exorcismos y descubren que las fuerzas demoníacas que los rodean ya no tienen el mismo poder sobre ellos, adquieren una nueva razón para tener esperanza. Estas "señales y milagros", como los llama el libro de los Hechos, fortalecen la confianza en la acción continua de Dios, transformadora y dadora de un nuevo significado y dirección a sus luchas diarias.

Sería sabio de nuestra parte mantener en mente lo que pasó en la primera congregación pentecostal en Los Angeles. En una época cuando la división y el odio racial eran tan fuertes que en los Estados Unidos se linchaban dos negros cada semana, William Joseph Seymour vio la presencia del Espíritu Santo como una fuerza que conquistaba el odio y vencía el conflicto racial y étnico. En el avivamiento de la Calle Azusa, negros y blancos, mujeres y hombres, asiáticos y mexicanos, profesores blancos y negros indigentes se encontraron comunicándose sobre la base de la igualdad. En la primera congregación formada por Seymour, la división de razas y la separación de clases fueron despedazadas por una experiencia extática.

Anteriormente presenté lo que considero el descubrimiento extraordinario de la Teología de la Liberación y de las comunidades de base en cuanto al

evangelio como nuevas de Dios para el pobre, e invité a una crítica radical ante este acercamiento. Le dí tanta importancia a esto porque creo que muchos de nosotros y nosotras hemos sido formados por esa experiencia y estamos llamados a re-examinarla críticamente. Y confieso que, al hacer esto, sobre todo me veo críticamente a mí mismo.

Pero cuando lo anterior atañe al pentecostalismo, insisto en asumir un enfoque diferente. Es muy fácil para nosotros y nosotras, que no somos pentecostales, encontrar razones muy válidas para tomar una posición excesivamente crítica en relación con estos movimientos. Lo que vemos a menudo en ellos no es lo que he retratado aquí, sino un tipo de descarnada o incorpórea espiritualidad que demuestra poco interés en la lucha histórica de los pobres por la vida. Un tipo de pietismo reavivacionista que parece incapaz de asumir una posición de fe crítica contra la cultura dominante y sus estructuras que acarrean muerte al pobre. Un movimiento que, con todo su énfasis en la experiencia del Espíritu más que en "la sana doctrina", ha sido fuertemente dominado por un fundamentalismo extraño. Tal vez lo más serio de todo sea un casi idolátrico énfasis en la Biblia, que muestra poco interés por escuchar realmente la palabra bíblica y ser transformado por ella. Podríamos plantearnos todos estos y muchos otros asuntos para empeñarlos en la muy seria cuestión de si estos movimientos, con todo y su atractivo para los pobres, pueden ser los portadores, a lo largo de los años, de las Buenas Nuevas para los pobres, que constituyen el corazón del evangelio.

Estos son, ciertamente, asuntos válidos que deben plantearse constantemente en cualquier auténtica interacción ecuménica. Pero deseo insistir aquí en que, para los y las que no somos pentecostales, éste no debe ser el interés primario en este momento, por una importante razón: la posibilidad de que este movimiento del Espíritu, con todas sus limitaciones y desviaciones, pueda estar contribuyendo a que emerja un nuevo paradigma para la interpretación de las Buenas Nuevas del evangelio para los pobres. Esto nos reta a todos nosotros y nosotras a tomarlo muy en serio, y tal vez aún hacerlo central en nuestra fe, vida y testimonio. Si el pentecostalismo, por ventura, estuviera en el proceso de desarrollar ese nuevo paradigma, su importancia y la contribución que está haciendo y todavía hará, no depende de lo que uno u otro de estos movimientos esté realizando o de lo que será su futuro.

Cuando hablé de la Teología de la Liberación y las comunidades de base, insistí en que su importancia para el testimonio cristiano en América Latina no dependió de que su vida concordara con nuestra visión de ellas ni de su éxito. Lo que ellas han hecho es abrir nuestros ojos a nuevas dimensiones de las Buenas Nuevas de Dios para los pobres, que constituyen el corazón del evangelio, nos proveen una nueva visión de la iglesia de los pobres y demuestran que esto es una posibilidad histórica. Para nosotros y nosotras esa dádiva está firmemente consolidada, sin importar lo que pase con la "iglesia popular". Creo que deberíamos adoptar la misma actitud hacia el pentecostalismo y, por ende, enfocar nuestra atención sobre el reto que el Espíritu Santo nos presenta en y por medio de estos movimientos, cualesquiera sean sus limitaciones históricas.

En la búsqueda de nuevos caminos

Ser pobre significa estar luchando diariamente por la sobrevivencia, en una situación de completa inseguridad y abandono, sin tener lo más esencial para la vida: comida, casa, asistencia médica o un empleo regular. Como consecuencia de nuestro caminar en los últimos años, sentimos, ante tal privación, el horrible sufrimiento y la muerte prematura de tantos millones de seres humanos, un profundo dolor que está con nosotros y nosotras en todo momento. Y lo que es más serio aún: sabemos que Dios nos hace un llamado a la conciencia por medio de este encuentro. El se nos está revelando como el Dios que oye el clamor de los pobres y en Cristo les ha anunciado las Buenas Nuevas. Y en el proceso de acompañar a los pobres en sus luchas, la experiencia que muchos de ellos tienen de la cercanía de Dios, nos ha tocado también. Con toda razón hemos hablado de una segunda conversión. Tenemos una nueva experiencia de un Dios que ha transformado radicalmente la dirección de nuestras vidas y que nos ha convencido de que hemos sido convocados y convocadas para ser instrumentos, a través de la iglesia, de su poder para dar vida a los y las que más sufren.

Pero ahora, cuando la situación de este pueblo empobrecido se torna cada vez más desesperante, muchas de nuestras iglesias están prácticamente ausentes de su mundo y su lucha. Al mismo tiempo, millones de pobres de América Latina están oyendo y respondiendo a una proclamación del Evangelio que les está llegando, no en las categorías que hemos articulado ni a través de los movimientos en que hemos participado y con los cuales contábamos para apoyar la lucha de los pobres por la vida, sino con el pentecostalismo.

Este hecho representa, para mí, un tremendo desafío para nuestras iglesias no pentecostales. Si tenemos esta misma vocación de anunciar y hacer real el Evangelio -esto es, Buenas Nuevas- para los pobres, tenemos que preguntarnos con toda seriedad: ¿qué es lo que el Espíritu Santo nos está diciendo a nosotros y nosotras a través del pentecostalismo?

Ahora quisiera enfocar a este punto. Podríamos gastar mucho tiempo discutiendo los elementos positivos y negativos del mensaje y obra de los pentecostales. ¿Qué provecho tendría para nosotros y nosotras un esfuerzo de este tipo? Por otro lado, si estamos dispuestos a entrar en el mundo de los más pobres, especialmente en su mundo religioso, y procurar comprender lo que el pentecostalismo representa en la vida de muchos y muchas de ellos, tal vez en este encuentro Dios nos podrá abrir los ojos a nuevas dimensiones del Evangelio como también a oportunidades que hasta ahora no hemos visto ni aprovechado para participar en su lucha por la vida.

En los últimos dos o tres años he leído muchos estudios sociológicos y antropológicos sobre el pentecostalismo, pero he visto muy poco que represente un esfuerzo por responder a esta pregunta. Y tengo la sospecha de que las respuestas más creativas y auténticas no van a surgir directamente de estudios e investigaciones hechas en los círculos académicos; tendrán que

brotar de una vivencia con los pobres en la cual estemos dispuestos a aprender de ellos.

Habiendo dicho esto, no queda otro camino que el de hablar, en una forma muy tentativa, de mi propia experiencia y algunas reflexiones sobre ella, con la esperanza de que, de esta manera, pueda motivar algunos temas para la discusión. En este sentido, les invito a reflexionar sobre tres o cuatro puntos que quisiera presentar.

Para empezar, tengo que confesar que no me ha sido fácil llegar al punto en que esté dispuesto a aprender de, y posiblemente ser transformado por, el pentecostalismo. Al tomar conocimiento del impacto que estos movimientos pentecostales estaban haciendo en América Latina, mi primera reacción fue adoptar una actitud muy crítica, juzgándolos desde la perspectiva teológica que yo tenía. Y no era difícil encontrar, en muchos de estos movimientos, elementos que merecían una crítica severa. Aún cuando me esforcé en buscar lo más auténtico en estas iglesias, encontré muchas cosas que no estaban de acuerdo con mi interpretación del cristianismo y que me parecían teológicamente erradas, lo que me llevó a cuestionar hasta si el mensaje que ellos proclamaban expresaba la Buena Nueva proclamada por Jesús.

Sin embargo, tuve que reconocer que esos movimientos continuaban creciendo con una rapidez asombrosa, especialmente entre los más pobres, en el mismo momento en que las comunidades eclesiales de base estaban perdiendo terreno y nuestras iglesias protestantes tradicionales se encontraban cada vez más distantes de la vida y lucha de los que estaban buscando ansiosamente la ayuda de Dios.

Ante este hecho, me convencí de que tenía que hacer un estudio mucho más serio de lo que estaba pasando en estos movimientos, lo que pude iniciar durante un semestre que pasé en Brasil, en 1993. Luego descubrí que un equipo de antropólogos y sociólogos del *Núcleo de Pesquisa* del ISER (*Instituto de Estudos da Religiao*), en Río de Janeiro, habían hecho una serie de estudios que abrían nuevas perspectivas sobre los movimientos pentecostales. Sus investigaciones confirmaban lo que yo había concluido sobre la gran diversidad de doctrinas y prácticas en el medio pentecostal, como también la importancia dada a "la teología de la prosperidad" en el neo-pentecostalismo. Al mismo tiempo, presentaron el testimonio de muchos de los que se habían convertido, especialmente los de las clases sociales más pobres, quienes aseguraban que el pentecostalismo les estaba dando nueva vida y esperanza, precisamente en situaciones del mayor emprobrecimiento y abandono.

Tanto por sus vidas como por sus palabras, ellos y ellas dan testimonio de una experiencia que les capacita para la lucha diaria por la sobrevivencia: un poder que les libra del dominio del alcoholismo y de la adicción a las drogas y que les capacita para reorganizar la vida alrededor de un nuevo centro. Un poder que cura las enfermedades del cuerpo y del espíritu, que les ayuda a vencer los poderes diabólicos que los rodean, que transforma las relaciones familiares y que puede contribuir a la reconstrucción de la vida comunitaria.

Una experiencia de paz y gozo en medio del sufrimiento y la privación y de nuevas energías que se expresan en esfuerzos de ayuda mutua, nuevas iniciativas en la economía informal y, en muchos casos, la participación en sindicatos y otros movimientos populares dedicados a la transformación de la sociedad. Estos estudios me orientaron en mis propias investigaciones y reflexiones.

Pero no demoré mucho en descubrir que no podía parar en este punto. Recordé que en mi primer encuentro con la fe de los pobres en las comunidades de base, pasé por un nuevo proceso de formación espiritual y una nueva visión de la iglesia y de su misión entre el pueblo empobrecido y, en medio de todo esto, tuve que reconocer también que Dios me estaba juzgando y llamando a tomar nuevos pasos en el discipulado. ¿No existiría la posibilidad de que lo mismo habría de suceder en este segundo encuentro con los pobres en el pentecostalismo?

Procurando responder a esta interrogante durante los últimos dos años, he llegado a la conclusión de que, en nuestro encuentro con el pentecostalismo, Dios está colocando delante de nosotros y nosotras por lo menos tres grandes desafíos. El primero y más importante, el de recobrar para nosotros y nosotras mismos/as y en nuestras comunidades una experiencia más vital y transformadora de la presencia y el poder de Dios en la vida. El segundo, el de explorar lo que significa presentar, interpretar y vivir el Evangelio entre personas de una cultura oral. En otras palabras: la encarnación del cristianismo en la cultura oral de los latinoamericanos pobres, dando especial atención a sus implicaciones para la reflexión teológica, el estudio de la biblia y la educación teológica. Y tercero, la necesidad de re-examinar lo que hemos pensado y hecho en relación con la responsabilidad social del cristiano, tomando en cuenta la situación en la que viven actualmente los pobres.

La experiencia de la presencia y el poder de Dios en la vida cotidiana

Anteriormente procuré demostrar que los estudios realizados por sociólogos y antropólogos indican claramente que esta experiencia de Dios es el secreto de la vitalidad y del crecimiento del pentecostalismo. Pero yo no podía estar satisfecho con la lectura de los resultados de estas investigaciones; quería acompañar a un grupo de personas que estaban viviendo esta realidad. Y fue así que Nancy y yo empezamos a asistir a un culto de oración de un pequeño grupo de mujeres afro-americanas, en un gueto en la ciudad más pobre del noreste de los Estados Unidos. Después de algunas semanas, lo que habíamos estudiado académicamente llegó a ser una realidad que podíamos palpar en cada culto, en los cuales una sola cosa tenía importancia: todo lo que decían daba testimonio de **una experiencia de la presencia y poder de Dios en todos los aspectos de sus vidas**. Por medio de esta experiencia ellas habían podido sobrevivir más de una semana, y sentir paz y gozo aun en medio de todo lo que les afligía. Habían diferentes testimonios: afirmaban que Dios les había sanado de sus enfermedades; que el poder de Dios les ayudaba a enfrentar y

vencer las fuerzas de la violencia y la droga; que cada vez que habían quedado sin trabajo, Dios había oído sus oraciones; que por el poder de Dios, la vida de uno u otro miembro de sus familias estaba siendo transformada. Una de ellas nos dijo que sin esta experiencia de Dios en su vida, ella ya estaría en la cárcel o muerta. Y lo que más nos impresionó: en esta pequeña comunidad había un espíritu de amor entre unas y otras, el deseo de ayudarse mutuamente y de servir a la comunidad mayor, que para ellas es la consecuencia más natural de la presencia del Espíritu Santo en sus vidas.

Después de acompañarlas durante algunos meses, recordé una conversación que había tenido años atrás con una mujer y un hombre negros, con quienes yo estaba trabajando en uno de los guetos más pobres de Filadelfia. El hombre había sobrevivido doce años en una cárcel del Estado de Texas; la mujer, cuando era una joven estudiante, había liderado el movimiento de los negros por sus derechos civiles en el sur de los Estados Unidos, en el momento de mayor odio y violencia en aquel país. Un día me dijeron: "Hoy estamos con vida solamente porque Dios oyó y respondió a nuestras oraciones. Pero esto es algo que tú no conoces y no puedes entender porque nunca has pasado por tales experiencias. Tu percepción de la realidad está demasiado limitada por tu mentalidad secularizada y por todos los años que has estado en la Academia".

En aquella época no pensé mucho en lo que ellos me dijeron. Pero a la luz de lo que yo estaba leyendo y escuchando sobre la experiencia pentecostal, llegué a la conclusión de que tendría que tomar aquel testimonio mucho más en serio. Si hace quince años el testimonio de los pobres en las CEB me llevó a una nueva lectura de la Biblia desde su perspectiva, ¿por qué no hacer otra re-lectura, esta vez desde la perspectiva de esta experiencia religiosa de los pobres? Estoy apenas empezando a hacerlo. Pero mi primera reacción es semejante a la que tuve en la experiencia anterior de re-lectura. ¿Cómo es que yo no había visto antes todas las cosas que se destacan en las páginas del Antiguo y del Nuevo Testamento?

Desde los inicios de la historia de Israel hasta el tiempo de Jesús y la formación de la iglesia en Pentecostés, en el centro de esta historia nos encontramos con hombres y mujeres que conocen y viven la realidad de otro "mundo", el "mundo" del Espíritu; mejor dicho, para quienes la realidad que viven incluye esta dimensión que está más allá de nuestra experiencia ordinaria. Para ellos, este "otro mundo" del Espíritu es fuente de enorme energía y poder, que se manifiesta constantemente en la vida cotidiana.

Durante los meses que estuve reflexionando sobre estas cosas, llegó a mis manos un libro escrito recientemente por Marcus Borg, un estudioso del Nuevo Testamento y miembro del grupo "The Jesus Seminar" que se dedica a un estudio minucioso de la vida y las enseñanzas de Jesús. Borg afirma que para entender quién fue este hombre, Jesús de Nazaret, tenemos que reconocer que él era una persona para quien esta experiencia ocupó un lugar central en la vida.

Jesús empezó su ministerio después de pasar cuarenta días en una intensa experiencia de comunión y lucha con el Espíritu. Dedicaba largos períodos de tiempo a la oración, para cultivar esta relación con Dios. Por medio de estas

experiencias, llegó a conocer a un Dios de abundante gracia y misericordia, un Dios que tiene compasión especialmente por los pobres y proscritos. Sentía que este espíritu divino era la realidad fundamental del universo y que este Dios le había dado poder para hacer visible esta realidad, particularmente entre los excluidos. Así, su vida fue el canal por el cual esta presencia y este poder divino se manifestaba en el mundo para curar a los enfermos, echar fuera demonios y vencer las fuerzas del mal que destruían la vida. Los que estaban dispuestos a abrir sus vidas a esta presencia y poder divinos sentían que podían confiar completamente en Dios, tener esperanza y sentir paz y gozo aún en medio de todas sus aflicciones. En las palabras de Borg, Jesús y sus discípulos vivían una relación vital con una dimensión de la realidad, "cargados de poder, cuya última cualidad es la compasión". Fue esta vida energizada con el poder del Espíritu que se identificó con los proscritos, incluyó en su comunidad a todos los excluidos, enfrentó los poderes religiosos y políticos de su tiempo y siguió fiel hasta la muerte en la cruz. Y con su resurección y la manifestación del Espíritu Santo en el Día de Pentecostés, esta vida en el Espíritu toma cuerpo en una comunidad que posee este fuego del cielo y manifiesta esta compasión transformadora en sus relaciones unos con otros y también con los que les rodean.

Si esta lectura de los Evangelios es acertada, tendríamos que concluir que movimientos religiosos que han re-descubierto esta plenitud de vida en el mundo del Espíritu y esta participación en el poder del Espíritu -cosas que están en el centro mismo de la vida y lucha de Jesús- nos pueden estar indicando el camino que deberíamos seguir para responder al clamor del pueblo empobrecido de nuestro tiempo.

Francamente, yo no estaba preparado para llegar a esta conclusión. Todos los estudios que he hecho de las Escrituras me han dejado convencido de que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la acción salvífica de Dios se relaciona con la totalidad de la vida del ser humano: espíritu y cuerpo, individuo y sociedad, y tiene como objetivo la transformación de los reinos de este mundo en el Reino de Dios. Pero muchas veces los que más énfasis ponían en este tipo de experiencia individual de la presencia de Dios, parecían tener poca conciencia de estas dimensiones del Evangelio que para mí eran tan importantes. Ellos representaban un tipo de pietismo en que hombres y mujeres, satisfechos espiritualmente consigo mismos y con el mundo en que viven, no pueden oir o responder al clamor de las víctimas de la injusticia y la opresión. A mi juicio, esto representa una perversión de lo que está en el centro mismo de la proclamación y senda de Jesús, y que ha llevado a muchos hombres y mujeres a renunciar al cristianismo tal como ellos lo conocían. Y los nuevos movimientos pietistas siempre traen consigo la tentación de caer en este error.

Sin embargo, esta nueva lectura de los Evangelios, de la cual estoy hablando, parece apuntar a una dimensión de vida en el Espíritu, tan central en la vida de Jesús, que nos lleva en la dirección opuesta. Fue precisamente esta relación íntima de Jesús con el Dios de la compasión, lo que lo llevó a identificarse con los proscritos. Fue la riqueza de su vida en el mundo del Espíritu lo que le dio poder para curar las enfermedades de ellos, transformar sus vidas y hacer visible, en su medio, señales dinámicas del Reino de Dios.

En este caso, parece lógico concluir que esta experiencia tan potente y rica nos podría dar nuevas energías para lo que más nos importa: dedicarnos al servicio del pueblo y luchar por la transformación del mundo que lo amenaza de muerte. Más aún, podría ser que en esta relación íntima con el mundo del Espíritu, las mujeres y los hombres que más sienten la fuerza destructora de la sociedad en que viven, encontraran una fuente de nueva vida y energía, hasta ahora desconocidas, que hagan de ellos intrumentos de resistencia, subversión y reconstrucción social.

Por segunda vez en mi vida parece que el encuentro con los pobres en América Latina me está llevando a una nueva experiencia de conversión. Y en esta tercera conversión, vislumbro la posibilidad de que en este momento histórico en que vivimos, somos llamados a dar un lugar central en nuestra vida cristiana a la experiencia de Dios, lo que puede no apelar a algunos de nosotros y nosotras, especialmente si somos de una tradición calvinista. No pretendo convencer a nadie sobre este punto, pero quisiera sugerir tres cosas que puedan merecer nuestra atención:

1. Que hagamos un nuevo esfuerzo por examinar la vida de las grandes figuras, tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento, quienes lucharon intensamente por la justicia y la liberación de los oprimidos. Moisés inició su lucha por la liberación de su pueblo de la esclavitud en Egipto, después de un encuentro con Yahvé en la zarza ardiente. Tanto Isaías como Jeremías nos cuentan de encuentros directos con un Dios Santo, experiencias de lo Luminoso, en los que fueron llamados a dar testimonio de la justicia de Dios, sin tomar en consideración las consecuencias. Ya hemos hablado de la experiencia de Jesús y del poder del Espíritu Santo en Pentecostés, por no hablar del Apóstol Pablo. Si para ellos, y tantos otros, repetidas experiencias de la presencia y poder de Dios han sido la fuente de su dinamismo en la lucha por la justicia y por la causa de los pobres, ¿qué implicaciones tiene todo esto para los que hoy tenemos esta misma pasión?

2. Que reflexionemos un poco más sobre el papel de la experiencia y de la teología en la vida cristiana. Yo, como muchos otros de mi generación, llegué a tener fe en Jesucristo y a hacerlo el centro de mi vida a través de la teología: teología que nos dio una base para nuestro pensamiento y vida en un tiempo de lucha contra fuerzas demoníacas; teología que nos daba una rica visión de lo humano y su transformación; teología que motivó nuestra participación en luchas de carácter revolucionario.

Sin embargo, tengo que reconocer que esta teología no tocó el corazón del pueblo ni fue capaz de contribuir para una nueva reforma en la iglesia. Hoy parece evidente que conceptos teológicos, que son producto del pensamiento de hombres que ocupan un lugar de importancia dentro de la cultura occidental dominante, no pueden servir para re-organizar y orientar la vida del pueblo de América Latina. Más aún, desconfiamos del poder de cualquier sistema de raciocismo para re-organizar y orientar nuestras vidas. En el contexto religioso, solamente una experiencia profunda y transformadora de la presencia de Dios en la vida puede cumplir esta función. Lo que no quiere decir que tengamos que abandonar la teología, pero sí nuestra teología tendrá que brotar de una reflexión de la experiencia a la luz de la Palabra.

3. Si reconocemos la centralidad de la experiencia en la vida cristiana y en la comunidad de fe tendremos que enfrentar, inevitablemente, lo que esto significa para la educación teológica en la preparación de mujeres y hombres para posiciones de liderazgo, tanto laicos como pastores. Este es un tema que merece un estudio aparte. Aquí sólo quisiera sugerir que una lectura de lo que Pablo dice sobre los "dones" (*charismata*), nos podría llevar a la conclusión de que uno de los criterios más importantes para la selección de personas vocacionadas para el ministerio debería ser su experiencia del poder del Espíritu en su vida. Y también que en nuestros programas de educación teológica valdría la pena procurar dar importancia a la formación integral, en la cual el cultivo de la vida espiritual y el acompañamiento del pueblo en sus luchas, estarían integrados y transformarían los estudios de la Biblia y la teología.

Articulando y comunicando el evangelio en una cultura oral

Hice referencia a algunos estudios realizados recientemente, los que indican que la cultura del pueblo pobre es esencialmente una cultura oral y que el pentecostalismo ha demostrado una capacidad extraordinaria para encarnarse en esta cultura y expresar su fe en este contexto. También hablé de algunos elementos en la cultura oral que hacen de ella otro "mundo", radicalmente diferente del "mundo" cultural de la mayoría de nosotros. Debo aclarar aquí que no es solamente entre los pobres que encontramos el predominio de esta cultura oral. Algunos intelectuales que han hecho estudios de la cultura de la nueva generación en los Estados Unidos y Europa, hablan de una cultura post-literaria (o post-alfabeta), lo que puede indicar que la experiencia pentecostal entre los pobres, en vez de representar una reliquia del pasado, algo primitivo, está más a tono con el futuro que lo que hacemos en muchas de nuestras iglesias.

Estoy convencido de que el futuro del protestantismo histórico, tan profundamente arraigado en una cultura no oral, dependerá en parte por lo menos de su capacidad de pasar por una experiencia de muerte y resurrección cultural. Resurrección que le permita encarnarse en la cultura oral, particularmente la de los pobres, hasta poder crear nuevas formas de culto, de expresión de la fe y de comunicación.

Me encantaría poder sugerir algunos elementos que contribuirían a avances en este terreno. Sin embargo, no puedo hacerlo. Estoy convencido de que lo primero que tenemos que hacer, para responder a este desafío, es acercanos más a la cultura del pueblo, procurando identificarnos con su realidad, como lo hicieron algunos de una generación anterior, pero prestando especial atención a las dimensiones religiosas y las expresiones orales de esta realidad. Creo también que todos los que tenemos alguna responsabilidad en la educación teológica -en la iglesia local, en programas de preparación de líderes laicos o en un seminario- podemos reconocer el reto que la cultura oral representa para todos nuestros programas. ¿Cuál modelo de educación teológica? ¿Qué tipo de estudio? ¿Cuáles métodos de enseñanza podrán contribuir a la formación

teológica dentro de una cultura oral, que estimule la reflexión creativa y cultive el tipo de raciocinio de los que están estudiando? Si aceptamos este reto, podríamos estar en la frontera de una nueva era en la comunicación de nuestra herencia teológica, como también en la articulación de teologías de liberación entre los nuevos actores sociales.

Para ilustrar el esfuerzo que esto puede exigir de nosotros, como también la oportunidad que se nos presenta de explorar nuevos caminos, quisiera referirme a una experiencia en la cual he participado durante los últimos años. En 1983 fui invitado a colaborar en la creación del *Instituto Pastoral Hispano*, para algunas diócesis de la Iglesia Episcopal, formando parte de un equipo junto con un sacerdote panameño y otro guatemalteco, ambos residentes en New York. Nuestra responsabilidad era la de preparar líderes laicos y futuros sacerdotes para una iglesia de los pobres entre los hispanos. Yo, después de dieciocho años enseñando en el Seminario de Princeton, nunca había pensado en la existencia de una cultura oral y no sabía qué hacer con estos estudiantes, la mayoría sin una preparación académica formal, los cuales querían aprender teología, pero que razonaban con una "lógica" que yo desconocía, y que no estaban acostumbrados -ni dispuestos- a hacer lecturas abstractas de sociología o teología. Y, además de todo esto, ellos podían expresarse oralmente con facilidad, pero estaban convencidos de que no eran capaces de escribir.

No quiero tomar tiempo contando lo que nuestro equipo hizo para responder a esta situación, pero sí quiero decir que me sentí forzado a aprender más sobre enseñanza y aprendizaje de esta experiencia que en los treinta años que había enseñado en otras instituciones de educación teológica. Después de varios años de lucha para crear y poner en práctica un modelo de educación que respetara la cultura oral de un buen número de nuestros estudiantes, notamos que algunos con poca preparación académica estaban descubriendo y utilizando los recursos que tenían para pensar y actuar, y que muchas veces estos estudiantes eran las personas que más estaban contribuyendo a nuestra reflexión teológica. Notamos también que en nuestras clases en el Instituto, la discusión teológica llegaba frecuentemente a un nivel de profundidad y creatividad que raras veces experimentamos en los cursos que estábamos enseñando en el seminario. Y el modelo que estábamos siguiendo estaba evolucionando en una dirección que posiblemente contribuyó a la decisión que las autoridades de la iglesia tomaron, de cerrar el Instituto el año pasado.

Evangelio, Espíritu Santo y transformación social

En momentos en que existe una necesidad tan urgente de la presencia de los cristianos y las cristianas en la lucha por la justicia, vemos hasta en los círculos más progresistas un bajo nivel de interés en esta lucha y una reducción dramática en la participación en movimientos dedicados a ella. Y, en algunos círculos, entre los que se han preocupado más por estas cosas, encontramos una cierta confusión y falta de ánimo.

En el protestantismo, especialmente en el pietismo que tanto contribuyó a la expansión misionera de los últimos ciento cincuenta años, predominaba la idea de que todos nuestros esfuerzos en la misión de la iglesia debían centrarse en la conversión del individuo, con la confianza de que esta transformación contribuiría asimismo a la de la sociedad. Pero en las últimas décadas, ha habido un creciente reconocimiento de las limitaciones de esta perspectiva. ¿Quién no podrá percibir, especialmente aquí en América Latina, que la preocupación por el bienestar del prójimo nos obliga a participar dinámicamente en la lucha por cambiar las estructuras económicas, sociales y políticas?

Sin embargo, precisamente cuando este cambio de mentalidad estaba ganando terreno en muchas iglesias, nos sentimos forzados a reconocer que la transformación de la sociedad en la dirección de mayor justicia era algo mucho más complicado de lo que habíamos imaginado. Y fue evidente que muchos de nuestros esfuerzos en el campo político no estaban contribuyendo al tipo de cambio que deseábamos.

Pero sí tenemos que reconocer el hecho de que muchos de nosotros y nosotras no estamos satisfechos con lo que está aconteciendo actualmente. Por más importante que sea la preocupación del pueblo pobre ante la satisfacción de sus necesidades inmediatas, estamos convencidos de que sin un cambio radical de estructuras, su situación de pobreza y exclusión va a continuar. Y tenemos la sospecha de que el énfasis en ciertos medios evangélicos sobre la participación de los cristianos, principalmente en los diversos aspectos de la sociedad civil -dando así menos atención a la acción específicamente política- podría representar un retroceso, un retorno a una mentalidad que ya creíamos superada.

Todo esto indica claramente que estamos llegando al fin de una era y que no podemos continuar en las líneas que hemos seguido durante tanto tiempo. Pero también creo que nuestro encuentro con la vitalidad religiosa del pueblo, y particularmente con el pentecostalismo, nos podrá ayudar a reconocer las limitaciones de las perspectivas que hemos tenido. Y lo que es mucho más importante, la reflexión teológica estimulada por este encuentro podría abrirnos nuevas perspectivas como también nuevas posibilidades de acción. Pero para poder aprovechar estas oportunidades, estoy convencido de que tendremos que dedicarnos a un nuevo proceso de reflexión sobre la relación que existe entre nuestra fe y la transformación de la sociedad, tomando en consideración algunos elementos:

1. La necesidad de reconocer que nuestros instrumentos de análisis y de reflexión sobre la relación entre la experiencia religiosa del pueblo y su participación en la lucha por la transformación de la sociedad, no son adecuados. Estos instrumentos no nos dejan percibir lo que la fe -y la experiencia de la fe en comunidad- pueden contribuir a la motivación y el sostenimiento de la lucha social, ni la riqueza y complejidad de las relaciones entre ambas.

Como consecuencia de los contactos que he tenido en los últimos años con el pueblo afro-americano de los Estados Unidos, he podido ver cómo la experiencia religiosa, aparentemente sin estar orientada por una doctrina

social claramente articulada, ha motivado y sostenido la lucha de los negros contra la discriminación racial y contra la opresión que han sufrido durante siglos. Y lo que más me llama la atención es el hecho de que muchas de estas personas hablan de la inspiración y orientación que han encontrado en su fe, tanto para su pensamiento como para su acción, pero en categorías completamente diferentes de las que ocupan el lugar central en nuestra reflexión teológica sobre la responsabilidad social.

Recientemente encontré otro ejemplo de esto en América Central. Una historiadora norteamericana, Deborah Levenson Estrada, ha dedicado varios años a estudiar la lucha de los obreros y las obreras contra la Coca Cola y otras empresas poderosas, que duró desde 1954 hasta 1988 en la ciudad de Guatemala. Publicó un libro sobre esta historia con el título: *Trade Unionmists against Terror: Guatemala city 1954-1988* ("Sindicalistas contra el terror. Ciudad de Guatemala, 1954-1988"). En este libro, la autora busca una respuesta a la pregunta: ¿qué es lo que motivó a estas personas a mantener la lucha durante tanto tiempo, enfrentando la violencia brutal, tanto de los empresarios como de los militares y arriesgando sus vidas diariamente? La conclusión a la que ella llega es un tanto sorprendente: hubo un buen número de obreros y obreras que encontraron su orientación y motivación en una u otra ideología y organización política. Pero la fuerza más dinámica que los motivó y orientó en la lucha fue el cristianismo popular, en sus varias manifestaciones, el cual estaba profundamente arraigado en este pueblo. Y en su explicación de lo que esta fe religiosa significaba para los que luchaban, la autora dice que, en su manera de entender las cosas, para estos hombres y mujeres "no existía separación entre sufrimiento y trabajo, camaradería y burla, vida y muerte, celebración y lamentación". Fue este tipo de fe la que los llevó a participar en la vida comunitaria y a sacrificarse por los demás.

Si queremos contribuir en algo al desarrollo de una ética social que oriente la lucha de los pobres por la justicia, tendremos que relacionarnos con su cultura y mundo simbólico, hasta poder dialogar sobre nuestra fe con personas que funcionan en categorías como éstas.

2. Si reconocemos que muchas de nuestras iglesias históricas no son capaces de motivar a sus miembros a participar dinámicamente en sus luchas por la transformación de la sociedad, me parece que valdría la pena examinar más cuidadosamente lo que representa el Espíritu Santo como "poder del cielo". Poder del cielo, que muchas veces capacita a los que lo poseen a romper con los esquemas establecidos, tener visiones de un mundo transformado y luchar con pasión por este nuevo orden.

Esta dimensión de la acción del Espíritu puede no estar en evidencia en muchos movimientos pentecostales que conocemos. Pero no creo que las influencias pietistas y fundamentalistas en el pentecostalismo moderno sean capaces de bloquear para siempre esta manifestación del Espíritu. En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús de Nazaret, que continúa el ministerio de Jesús -su presencia y su acción liberadora- en la historia. En la visión de Jesús, lo que El hacía en el poder del Espíritu estaba íntimamente relacionado con el Reino de Dios; el Reino representaba el poder del Espíritu y la nueva vida que lo acompañaba. En el Evangelio de Mateo,

capítulo 12, encontramos estas palabras de Jesús: "Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (v 18).

La manifestación del Espíritu en el Día de Pentecostés llevó a los miembros de esta comunidad naciente a vender sus propiedades y compartir los bienes materiales. Los primeros doce capítulos del libro de los Hechos nos cuentan que este mismo Espíritu llevó a los discípulos, en un período muy corto de tiempo, a curar enfermos y a reorganizar la comunidad, formando una nueva orden de diáconos para atender a las viudas helenistas; hizo que Pedro buscara a Cornelio para bautizarlo, abriendo esta nueva comunidad a los gentiles, algo que el mismo Jesús no les había ordenado.

Y no debemos pasar por alto la visión de Seymour, y cómo la concretizó en la primera comunidad pentecostal en Los Angeles. Seymour estaba convencido de que Dios ya estaba haciendo algo nuevo, dando vida a los que no la tenían y acabando con todas las barreras de exclusión que existían. También creía firmemente que ya se podían ver "prodigios y señales" de esta gran transformación de la sociedad en una comunidad en que negros y blancos, mujeres y hombres, asiáticos y mexicanos, profesores blancos e indigentes negros se encontrarán y relacionarán en la base de la igualdad. Y tanto en Estados Unidos como en América Latina, tengo la impresión de que manifestaciones del Espíritu hoy están haciendo mucho más de lo que nosotros percibimos para motivar y orientar acciones dinámicas que puedan contribuir a la reconstrucción de la vida, tanto individual como colectiva.

3. En una sociedad estable, con estructuras que funcionan relativamente bien para mantener la vida en sociedad, la acción eficaz para transformar las estructuras debe tener un carácter político claramente definido. Pero, ¿cómo podemos contribuir a la reconstrucción de una sociedad, en la cual las principales estructuras e instituciones -gobiernos centralizados, partidos políticos, burocracias de todo tipo, estructuras económicas, y muchas otras organizaciones que forman parte de la sociedad civil- no solamente entran en crisis sino que también están en un proceso de desestructuración, y cuando tantas personas tienen que dedicar todos sus esfuerzos a una lucha desesperanzada por la sobrevivencia?

En una situación como la que vivimos, es posible que los esfuerzos más elementales para reorganizar y reconstruir la vida en comunidad entre los más pobres, tengan mucha más importancia en la creación de una sociedad más humana y más justa de lo que hemos podido pensar hasta ahora: la formación de nuevos tipos de familias extendidas; iniciativas en la economía informal por parte de individuos y grupos que puedan guiarnos en la dirección de alternativas al actual sistema dominante; iniciativas de líderes de las pandillas de jóvenes en pro de la reconciliación y en la creación de trabajo para sus miembros; la formación de grupos de evangélicos en las favelas (villas miseria, barrios marginales, cantegriles, etc.) y en las prisiones para ayudarse unos a otros a sobrevivir en medio y en contra de la violencia; iniciativas de las víctimas de las drogas que se convierten y ayudan a otros a vencer la adicción y a colaborar en la solución de sus problemas de vivienda y trabajo.

Estas y tantas otras cosas pueden contribuir más para la construcción del mundo futuro que muchos de los programas y estrategias de acción social y política en que hemos confiado en el pasado. Pero si nosotros, como cristianos y cristianas y como comunidades de fe, queremos participar de alguna forma en esta búsqueda de nuevos caminos en la reconstrucción social, tenemos que reconocer un hecho: podremos hacerlo solamente en la medida en que estemos presentes en el mundo religioso de los pobres, con un mensaje capaz de producir conversión, y confiando en que la fuerza del Espíritu puede reconstruir la vida de los más violentados y crear comunidad donde actualmente no existe.

Conclusión

Comencé hablando de la extraordinaria contribución que la teología latinoamericana y las comunidades de base han hecho para redescubrir y transformar en realidad -por medio de las comunidades de fe- el mensaje del Evangelio de Jesucristo como Buenas Nuevas para los pobres. Y toda esta última parte tiene el objetivo de afirmar que en la medida en que nosotros y nosotras, como parte de las iglesias tradicionales, entremos en el mundo religioso de los pobres y participemos en la vida del Espíritu entre ellos, podrá ser reinterpretado y revitalizado todo lo que anteriormente hemos descubierto sobre las Buenas Nuevas para los pobres, abriendo así un nuevo camino para nosotros y para nuestras iglesias. Y al hacer esto, estaremos listos para un diálogo fraterno e intenso con los pentecostales, en el cual seremos transformados. Asimismo, nuestra presencia en su medio servirá para hacer más latente entre ellos elementos de nuestra herencia de fe y estudio de la Biblia, que podrán contribuir a enriquecer su testimonio.

¿Pueden nuestras iglesias responder a este reto? Tengo esta esperanza por una sola razón: creo firmemente en la resurrección de la iglesia. También, reconozco que resurrección significa un evento completamente inesperado, que se da sólo después de la muerte. La resurrección representa el surgimiento de algo radicalmente nuevo, no la continuación de lo que existía -lo que quiere decir que sería un absurdo proponer aquí un programa para llegar a la resurrección de la iglesia. Lo único que me atrevería a decir, es que debemos aprovechar todas las oportunidades que tenemos para formar y relacionarnos con pequeñas comunidades eclesiales, que son fuentes de vida y de esperanza en un tiempo de transición. Y desde estas comunidades podremos relacionarnos con los movimientos religiosos más dinámicos del pueblo, mediante nuevas experiencias ecuménicas que podrán ser de valor para todos y todas.

vida y pensamiento vol 15, No. 2
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano

Eclesialidad de la Iglesia

*José Duque**

En los últimos años se nota una marcada carencia en la sistematización eclesiológica paradigmática para nuestro tiempo. Lo que encontramos en la actualidad es reiterativo y no parece reflejar con fidelidad la realidad de las iglesias en esta parte del mundo.

La carencia aludida puede tener una explicación en la misma realidad histórica de las iglesias, si insistimos en analizar las iglesias a partir de las estructuras eclesiásticas establecidas. Las instituciones eclesiásticas, tanto católicas como evangélico-protestantes, no han tenido cambios estructurales de gran envergadura como para inspirar aportes eclesiológicos nuevos ni cambios trascendentales que hayan repercutido más allá de su propio estadio. La excepción son las iglesias pentecostales y neopentecostales, las cuales han producido un gran impacto debido a su acelerado crecimiento.[1]

Los tratados eclesiológicos paradigmáticos han sido precedidos siempre por movimientos eclesiales, los cuales por su protagonismo lograron transformar, en algunos casos, hasta las mismas instituciones eclesiásticas. Como dato ilustrativo, recordemos que los movimientos eclesiales al interior de la Iglesia Católica provocaron el Concilio Vaticano II, acontecimiento que alimentó e inspiró a eclesiólogos como Hans Küng para sistematizar nuevos tratados eclesiológicos convertidos en paradigmas por décadas.[2] En América Latina y el Caribe, los movimientos eclesiales conocidos como Comunidades Eclesiales de Base, fueron el "acto primero" de las eclesiologías elaboradas, posteriormente "acto segundo" en la Teología de la Liberación.[3]

Las eclesiologías son un acto segundo cuando su referente de análisis se sitúa en el lugar eclesial, allí donde se congregan y hacen iglesia las comunidades de fe. No es un lugar eclesial la sola estructura eclesiástica, ni lo es tampoco la formulación conceptual.

---

* José Duque es profesor del SBL.

No hay sistematización eclesiológica paradigmática nueva, porque los métodos eclesiológicos no están buscando con acierto el lugar eclesial. No llegan al lugar donde la iglesia es evento y es misión. Por ello, el resultado de la búsqueda eclesiológica no puede ser otro que redundar sobre lo mismo o idealizar.

Por ello, para encontrar las nuevas y renovadas expresiones eclesiales, las eclesiologías antes deben examinar su propio método de indagación, para que las preguntas no se dirijan a las superestructuras eclesiásticas, a los conceptos o a las academias teológicas sino a la iglesia real, a las comunidades de fe situadas en un contexto y tiempo histórico determinado.

Una importancia del método eclesiológico está en ir mostrando constantemente cuáles son las formas y las sustancias con que las iglesias van asumiendo los nuevos momentos históricos. Es decir, deben reflejar cómo las iglesias se van transformando de acuerdo a su praxis, contexto y composición social, puesto que la iglesia no permanece estática sino que cambia como cambia la historia humana.

Las eclesiologías deben contribuir con la iglesia como pueblo de Dios concreto, en la redefinición histórica de su vida y misión. Debe contribuir a reactualizarla, a hacerla vigente y a reforzar su sensibilidad profética, pero, sobre todo, a no dejarla posarse en la sociedad con mirada indiferente, con un rol pasivo y condescendiente en conformidad con este siglo.

Desafortunadamente, no todas las eclesiologías reflejan la realidad histórica concreta de las iglesias. Algunos tratados eclesiológicos no perciben la actitud crítica que se recrea en algunos movimientos eclesiales de base. Los ignoran como si estos no ocurrieran. Pero también hay eclesiologías que tampoco reflejan el estado de postración, inmovilidad y poca vigencia de algunas iglesias. Es más, algunas eclesiologías siguen repitiendo definiciones y tratados eclesiásticos como si la iglesia fuera monolítica. Es decir, en general las eclesiologías no reflejan las formas y fondos de las expresiones eclesiales, tal como ellas son. Usualmente las eclesiologías retratan con facilidad las estructuras eclesiásticas, pero casi nunca la eclesialidad de la iglesia.

¿A qué obedece esta limitación, la cual aparece insistentemente en los análisis eclesiológicos? ¿Por qué estos últimos no reflejan fielmente las vivencias eclesiales concretas? Como ya mencionamos, el método eclesiológico, para ser fiel a la realidad histórica de las iglesias, debe situar su objeto, en este caso, en las comunidades de fe, el pueblo de Dios reunido, las asambleas de los y las creyentes y el contexto histórico donde ellos se sitúan.

Sin embargo, en los tiempos actuales, más que antes, no podemos basar nuestros análisis en puras y llanas generalidades. Las iglesias no tienen formas ni voluntades monolíticas. La diversidad, la variedad, la pluralidad y las divisiones son realidades comunes en nuestras iglesias. Al interior de una misma iglesia se revelan tendencias, discrepancias, desacuerdos y divergencias sobre lo que es y debe ser su propia iglesia. Al interior de ella siempre existen las preguntas por el rol de la iglesia en la sociedad.

Estas innumerables posiciones al interior de las iglesias no son siempre negativas; algunas veces este abanico de experiencias es el que abre posibilidades para movimientos eclesiales que renuevan y transforman iglesias casi sin vigencia histórica.

Por ello, el método eclesiológico -para no seguir en lo reiterativo ni divagar en el idealismo, sino para mostrar nuevos modelos de iglesia- tiene que situarse en los movimientos eclesiales concretos, como lugar eclesial, que indican una iglesia reformándose de acuerdo a las condiciones históricas y a las exigencias del Evangelio para este fin de siglo.

Entonces, la búsqueda no puede orientarse ni hacia las nociones conceptuales ya definidas ni tampoco hacia las formas estructurales eclesiásticas. La eclesiología buscará las concretas manifestaciones de eclesialidad que revelan algunos movimientos eclesiales. Con esa preocupación, queremos introducir este incipiente trabajo, para motivar un diálogo sobre este asunto. A continuación, ensayaremos una crítica a las eclesiologías elaboradas a partir de la estructuras conceptuales e institucionales. Luego nos introduciremos en algunos de los aspectos de la eclesialidad de la iglesia.

1. Eclesiologías desde el lugar eclesial

En estas pocas líneas, muy provisorias aún, quisiera introducir en el quehacer eclesiológico un asunto de gran relevancia para los movimientos eclesiales alternativos en América Latina y el Caribe de nuestros días. Se trata de una crítica a las eclesiologías articuladas a partir un aparato conceptual, las cuales, aunque pueden resultar muy coherentes en términos de su lógica, corren el riesgo de no tomar en cuenta la realidad histórica en la cual se sitúan las comunidades de fe.[4] Se incurre en este riesgo debido a que una reflexión eclesiológica cuya inteligibilidad descansa en lo conceptual, finalmente termina inclinándose al idealismo y a la abstracción. Esta inclinación es la que hace que ciertas eclesiologías resulten extrañas, ajenas a la realidad histórico-contextual de las iglesias. Estas no son, entonces, eclesiologías concretas, históricas y reales sino ideales y abstractas.

Además, las eclesiologías elaboradas a partir de nociones conceptuales, como su materia prima, tienden a centrarse en la estructura eclesiástica, lugar donde se han institucionalizado los conceptos. Esta tendencia resulta porque una reflexión de este tipo refleja lo existente, lo ya dado y conceptualizado, aunque la viva realidad presente ofrezca una práctica distinta. Este método eclesiológico termina midiendo ideales conceptuales, pero sin ninguna capacidad para medir las expresiones concretas desde las iglesias, debido a que pasan por encima de estas como si no existieran.

Pero lo más problemático en este modelo de razón eclesiológica, no está, solamente, en su abstracción conceptual, sino que lo más equivocado de este método es que deja las bases eclesiales en posición de simples receptoras y

pasivas intérpretes de su propia forma y fondo. Así, la comunidad particular pierde su capacidad de autointerpretarse y no tiene la posibilidad de autodefinirse. No se autodefinen porque se les ha privado de esa tarea.

Como no necesitan autodefinirse tampoco les interesa conocer su contexto histórico. No les interesa porque en abstracto ellas son parte de una iglesia ideal y perfecta. En esto se abre un lugar para el dualismo, en el sentido de que la iglesia universal abstracta es perfecta, ideal e invisible, llevada al plano espiritualista, mientras que la iglesia concreta, la real y visible es imperfecta, porque es material. Esta es, en el fondo, la interpretación que les han trasmitido las eclesiologías conceptuales dualistas.

Hay evidentemente en ello, una explícita incoherencia entre lo que se dice que es la iglesia y lo que es ella en realidad. Una es, entonces, la iglesia ideal y perfecta, la otra, es la iglesia real, la que se congrega como comunidad de creyentes, razonamiento del cual se ha derivado el universalismo abstracto.

Para ilustrar lo que explicamos acerca del método con el cual se construyen eclesiologías a partir de nociones conceptuales, basta recordar las largas definiciones de la iglesia a partir de las llamadas "notas eclesiales" (Una, Santa, Católica y Apostólica). Estas notas eclesiales, cuyo origen procede de comunidades muy concretas, se han venido abstrayendo de las comunidades de fe y ha pasado a las discusiones académicas de corte apologético para afirmar esencia y forma de una supuesta iglesia verdadera, declarada como tal desde una determinada institución eclesiástica.

Una iglesia no es "verdadera", por el solo hecho de tener un estatuto que la declare como tal, o porque su propio magisterio la defina de tal o cual manera. Lo es, porque la praxis de la fe entre los congregados, no sólo la constituye iglesia sino que la vive como evento y como misión.

Es posible que hayan muchos puntos de partida para establecer y dar razón de las estructuras eclesiásticas. De hecho, existen diversos tratados eclesiológicos dedicados a fundamentar las estructuras eclesiásticas existentes. Algunas estructuras eclesiásticas sólidamente establecidas, han sido afirmadas evocando criterios bíblicos y teológicos. Otras, lo han hecho recurriendo a la propia tradición magisterial, para desde allí legitimar las formas y los fondos institucionales eclesiásticos. Las eclesiologías bien pueden establecer un razonamiento basado en fundamentos bíblicos, teológicos o magisteriales, pero igualmente terminan dibujando un cuadro ya conocido.

Lo que tratamos de destacar es que los tratados eclesiológicos, aunque estén muy bien fundamentados con criterios bíblicos, teológicos o magisteriales, no necesariamente reflejan la experiencia eclesial que viven las comunidades de fe. No representan las formas históricas reales de las iglesias.

Esta tendencia es muy evidente, sobre todo en las eclesiologías elaboradas con fines apologéticos. En estos razonamientos con carga apologética, la aproximación eclesiológica posiblemente está interesada en resaltar la estructura institucional. Pero el destacar el aparato eclesiástico, por riguroso

que esto sea, puede igualmente enajenarse del contexto objetivo de las comunidades de fe.

El problema no es sólo su enajenación, sino que peores consecuencias se acarrean cuando aún así, tratándose de una eclesiología extraña, no gestada desde la comunidad de los creyentes, se trate de imponerla sobre la comunidad local. Esto significa aceptar la existencia de una eclesiología universalista abstracta, la cual está por encima de la asamblea de los creyentes. Una eclesiología así no podrá escapar del verticalismo ni del centralismo cerrado.

Una eclesiología razonada a partir de las nociones conceptuales, la cual resalta la institución y además dibuja una forma y fondo ajenos a la comunidad de los y las creyentes, produce otras consecuencias muy riesgosas para el método eclesiológico, como también para la vida espiritual y misional de la comunidad.

En primer lugar, en una eclesiología elaborada desde el concepto institucional se incurre en estos riesgos porque la experiencia de Dios en la comunidad de fe, la vivencia eclesial de los creyentes en la praxis contextual comunitaria local, pasa a ser un "acto segundo", mientras que el tratado eclesiológico se constituye "acto primero". Esta es una inversión que obliga a la comunidad de los santos a ajustarse, limitarse y adaptarse al discurso eclesiológico fijado, quizás en otro contexto, por parte de otros actores y con otros fines, en deterioro de la vivencia espiritual comunitaria local, lo cual equivale a aceptar la primacía del concepto sobre la praxis de la comunidad.

En segundo lugar, una eclesiología que hace de la conceptualización el acto primero, establece las bases para una eclesiología cerrada, inmutable, estática, fija y definitiva. Esto significa reducir las alternativas eclesiológicas a una única y exclusiva. Con ello se evoca un universalismo excluyente, centralizado y uniformador. La verdad se reduce a lo que existe, a lo establecido, sin dejar lugar para que la iglesia se siga haciendo en su peregrinaje.

¿Cómo podemos superar las eclesiologías conceptualistas -cuyo fin, expreso o no, es la afirmación eclesiástica institucional- las cuales en nada reflejan la experiencia de Dios en la comunidad de los y las creyentes de base? ¿Cómo podremos apelar a una eclesiología contextual con una dimensión universal pero histórica, inclusiva, profética, dinámica, santa y apostólica que abra espacios para la convivencia entre diversas expresiones eclesiales?

Estas preguntas pueden aclararse si comenzamos a ensayar una eclesiología no condicionada por la estructura eclesiástica ni por las definiciones conceptuales que la misma estructura ya tiene establecidas, sino a partir de la experiencia del pueblo de Dios reunido en asamblea, cuya espiritualidad y praxis pone de manifiesto la esencia de la eclesialidad.

De esta manera, la ortodoxia es un referente pero no la "camisa de fuerza" que determina y antecede la esencia de la eclesialidad que se gesta en la praxis histórica de los creyentes. Con estas advertencias ensayemos, provisoriamente, algunos factores que nos dan alguna luz sobre la esencia y sentido de la eclesialidad en el contexto de la América Latina y el Caribe.

2. Eclesialidad de la Iglesia

Como ya lo reseñamos anteriormente, es fundamental para la elaboración eclesiológica, no sólo describir e interpretar las estructuras eclesiásticas y su respectivo razonamiento conceptual. Una eclesiología que desea encontrar las nuevas dimensiones que la iglesia va adquiriendo, por vía de la praxis en contextos históricos concretos, tiene que situarse en el lugar eclesial, que son las comunidades cristianas reales. Desde esa ubicación histórica, las eclesiologías pueden destacar aquello que en la comunidad es objetivamente esencia de eclesialidad, visible en las formas como en las voluntades.

Es al interior de los movimientos eclesiales donde se puede observar la esencia y sentido de la eclesialidad, pues allí la iglesia es evento y misión.[5] Porque es en ese lugar donde la experiencia de Dios (espiritualidad), da razón de la esencia y sentido de la eclesialidad.[6] A continuación haremos un ensayo sobre algunos elementos de la eclesialidad según los podemos apreciar en algunos movimientos eclesiales de base.

a. La promesa que constituye la comunidad de fe

En la tradición de las iglesias evangélico-protestantes de América Latina y el Caribe, especialmente en las iglesias pentecostales, uno de los criterios fundamentales de eclesialidad lo constituye la promesa y principio bíblico que convoca la asamblea cristiana, según San Mateo 18.20: "Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos."[7] Para las iglesias de esta tradición, evocar esa promesa es, un principio, un criterio bíblico que las constituye iglesia de Cristo. La comunidad lo invoca y Cristo los convoca. La práctica de esta promesa da identidad y constituye, sin duda alguna, una base fundamental de la eclesialidad.

Este principio, enunciado como fórmula litúrgica en cada culto, como oración de invocación de las iglesias de esta tradición, se evoca como una autoafirmación comunitaria de iglesia de Cristo.[8] Sin Cristo en la comunidad, no se es iglesia. Pero, igualmente, sin comunidad (dos o más), tampoco se es iglesia. Este criterio cristocéntrico y comunitario es, entonces, uno de los criterios sobre el cual se fundamenta, en gran medida, la eclesialidad en esta tradición.

No cabe duda que este criterio, como autoafirmación comunitaria cristiana, como iglesia, relativiza el institucionalismo juridicista y el centralismo clerical. Por ello ha sido uno de los criterios más evocados por muchas nuevas comunidades evangélicas para la autoafirmación eclesial. La eclesialidad, en este principio, no la provee la jerarquía eclesiástica, ni la organización institucional, ni el cuerpo doctrinal, ni la tradición magisterial, ni el aparato jurídico, ni el discurso teológico, sino la comunidad reunida en el nombre de Cristo.[9]

Este principio comunitario y cristocéntrico de la presencia de Cristo en medio de un grupo de personas que se reúnen en su nombre, se evoca en la invocación cultual. Es él el que convoca y quien se constituye el centro del culto. Es este criterio el que hace de la reunión de los cristianos en el culto, una asamblea de creyentes, una comunidad de fe. Este criterio, es pues, esencia y sentido de la eclesialidad.[10]

Sin la presencia de Jesús en la comunidad no hay discipulado ni seguimiento de Jesús. Por ello, la presencia del resucitado en la comunidad, no sólo en el momento del culto, es la garantía de que ella sigue la voluntad y el proyecto para el cual Jesús la convoca.

Por otro lado, hay que hacer notar, que esta promesa de la presencia de Cristo en la comunidad es tomada de la Biblia en su formulación casi literal, la cual nos dice que las comunidades apelan a las Escrituras como primera fuente de discernimiento y autoridad. Esta referencia bíblica es muy importante para indicar la pertenencia, la continuidad y el origen de estas comunidades en la historia de la salvación. En todo tiempo y lugar, la iglesia para serlo, ha tenido que invocar el nombre de Cristo para que El se haga presente en la comunidad.

Con ello se indica que no todo comienza con la invocación; no se trata de un borrón y cuenta nueva, como si allí se reuniera toda y la única comunidad. Ella no es solo particular, sino también universal. Como ayer, ella tiene hoy, aquí y en todo lugar, la potestad de atar y desatar, si los creyentes se ponen de acuerdo como comunidad.[11]

Finalmente, no perdamos de vista que una fórmula litúrgica de invocación a Cristo el resucitado, no es la garantía de fidelidad de las iglesias. La invocación de Cristo puede con facilidad citarse con un simple formulismo litúrgico. Por ello decimos que la invocación es un criterio de eclesialidad no suficiente en sí mismo, por cuanto la fidelidad de las comunidades cristianas requiere de muchos otros elementos. Ensayemos otro.

b. La manifestación de Cristo

Como hemos insistido, el que la comunidad invoque la presencia de Cristo, es sólo un criterio no suficiente como identidad de eclesialidad. No es suficiente porque los y las creyentes no se reúnen solamente con el propósito de estar juntos/as. No es suficiente porque como una simple formulación litúrgica no es garantía de fidelidad. El fin no es la reunión en sí misma. La reunión por la reunión deja a la iglesia sin eclesialidad. La asamblea se convoca, se reúne, se hace comunidad para que Cristo resucitado se manifieste. Este es, entonces, otro principio de la eclesialidad: que se cumpla la promesa. Si Cristo prometió estar allí en medio de ella, entonces que lo confirme manifestándose.

Ahora bien, para no tender al espiritualismo interior, reconocemos la presencia de Cristo, no como simple visitante en la comunidad, no para que esté pasivo, inerte, sin palabra y sin voluntad. El está presente en la comunidad porque vive y ha continuado su misión con referencia al reinado de Dios. En este sentido, significa que la comunidad de fe sigue a Cristo por la praxis histórica, en esa misión salvífica. Ha sido convocada para ello por el resucitado, y gracias al seguimiento que ella concretiza históricamente es que él se manifiesta.[12]

Como lo dicen las comunidades de base colombianas ya citadas, el seguimiento de Jesús lo hacen por opción, por convicción y por amor.[13] Es un seguimiento desde el contexto histórico doloroso de Colombia. Doloroso por la violencia, por la inmunidad, por la inseguridad, por el cinismo del discurso vacío, por la ingobernabilidad, por el narcotráfico, por la "limpieza social" sobre todo de los indigentes niños y ancianos, por la exclusión económica, racial, sexual y étnica. En ese contexto, la presencia de Jesús es salvífica, solidaria y eficaz, o no lo es.

No puede ser una presencia espiritualizada, sino espiritual, histórica y real. Jesús se hace presente para anunciar la Buena Noticia a los pobres (Lc 4.18ss), derramando sus bendiciones, repartiendo en la comunidad los dones prometidos por medio de su Espíritu Santo (1 Cr 12), sanando, santificando, consolando, liberando a los oprimidos, solidarizándose con los "más pequeñitos", salvando a los excluidos.

En una comunidad donde manifiestan a Cristo concretamente, los y las creyentes encuentran, posiblemente, el único espacio para clamar y ser liberados/as de tanto dolor y miseria, para ser oídos/as, para sentirse incluidos/as. Quienes no tienen espacios para vivir, quienes se sienten amenazados/as por la muerte prematura -como sucede con la multitud de personas marginadas, excluidas, oprimidas, encaminadas a la miseria- son los y las que reclaman y hacen de esta comunidad una comunidad de fe, de esperanza y de caridad. De esta forma se manifiesta el Salvador.

La sensibilidad solidaria, la amplitud acogedora y la capacidad protectora de quienes sufren desamparo, exclusión, violencia y enfermedad -como amenaza de muerte prematura- es lo que que da testimonio de que una comunidad de fe, efectivamente es fiel al seguimiento de Jesús en su perspectiva del reino. En esto está, como dice Jon Sobrino, la "primera eclesialidad".

c. Comunidad de iguales

Concluimos, en tercer lugar, que la esencia de la eclesialidad está también en que en la iglesia no se espera lo que se espera de otras instituciones sociales. En las instituciones sociales, ya sean cívicas, deportivas, culturales, políticas, académicas, financieras o militares, se establecen, implícita o explícitamente, diferencias de jerarquía, rango, clase social, etnias, razas, sexo, educación, nacionalidad, religión, etc.

En la Iglesia no es así; ella es una comunidad de iguales, en donde no hay diferencia de ninguna índole, sino que todos y todas conformamos el cuerpo de Cristo (Rm 12 y 1 Cr 12). Los y las creyentes no sólo son iguales delante de Cristo, sino entre ellos/as. Todos y todas son iguales, pero realizan tareas diferentes; hay funciones diferentes según los dones y ministerios que reparte el Espíritu, pues no todos o todas son profetas, ni todos o todas son maestros/as (1 Co 12.28-30).

En la iglesia, como comunidad de fe, todos y todas los/as fieles son iguales. La iglesia es iglesia cuando en ella caben todos y todas, es decir, el que no hayan desigualdades en la comunidad es una muestra concreta de eclesialidad. Esta es una manifestación de eclesialidad por cuanto no hay allí patrones, ni propietarios, ni nadie de clase superior, así como tampoco hay inferiores de clases secundarias. En la comunidad de los y las creyentes, los varones son iguales a las mujeres, los y las de piel blanca iguales a los y las de raza negra; el mestizaje, las etnias y las nacionalidades constituyen una diversidad entre iguales. De la misma manera, los y las profesionales son iguales a los y las artesanos/as, como lo son los y las citadinos/as a los y las campesinos/as. Entre toda esta rica diversidad humana se establece una comunidad de iguales.

Este es el pueblo de Dios, porque allí en la comunidad todos y todas han sido llamados como sujetos iguales.[14] Esto supone que la Iglesia no está finiquitada, estática y ya construida, de la misma manera que no está terminada la historia humana. El o la creyente se incorpora a la comunidad, como ya lo dijimos, por opción, porque se ha convertido/a a Cristo, porque ha decidido seguir al Salvador en la peregrinación hacia el reinado de Dios. Su incorporación a la comunidad en el seguimiento de Jesús, es una incorporación para anticipar, para mostrar primicias en la comunidad de lo que será plenamente en el reinado de Dios.

Por ello, los dones y los ministerios repartidos por el Espíritu Santo, son para toda la comunidad, porque todos y todas tienen la posibilidad de ministrar. Veamos la siguiente interpretación de las comunidades de base ya citadas:

Entendemos la Iglesia como el Nuevo Pueblo de Dios, en el cual todos los hombres y mujeres estamos llamados a participar. En él todos podemos servir con los distintos carismas, es decir, capacidades que nos da el espíritu para construir una iglesia ministerial dónde todos somos igualmente importantes, los niños, los ancianos, las mujeres, los hombres, los pastores, los animadores, los catequistas, los presbíteros y los teólogos.[15]

La elocuencia de este párrafo no amerita mucho comentario, simplemente hago notar que a pesar de ser comunidades de base católicas, declaran la igualdad entre laicos y pastores, lo mismo que entre mujeres y hombres. En paréntesis quiero decir, que este es un dato nuevo y promisorio para las eclesiologías paradigmáticas del presente. Pero, para lo que estamos destacando, la eclesialidad se resalta en esta declaración por medio de la comunidad de iguales.

Si es que existe en la comunidad de iguales, alguien con alguna desventaja producida por la naturaleza o por una situación histórica, justamente aquella es una razón para cultivar los dones y ministerios que el Espíritu Santo reparte entre los y las fieles, para servir a los/as más necesitados/as, según lo confirmamos en la Comunidad Primitiva, puesto que estos/as son los y las bienaventurados/as (Mt 5.1-12).

Pero el ser iguales no es una mera calidad ontológica. Lo son por el mutuo reconocimiento que logran como sujetos en la comunidad cristiana. Sólo así, reconocidos mutuamente como sujetos e iguales, en comunidad, salvos y salvas por Cristo, son iglesia. Esto significa que todos y todas, con sus diferencias pero sin preferencias, pueden contribuir a edificar la iglesia. Por ello cuando ellos y ellas se presentan en la iglesia, lo hacen no para ser simples depositarios/as de dogmas, estructuras y ministerios, como si fueran objetos recipientes. Ellos y ellas llegan a la iglesia porque ésta está aún inconclusa. Allí tienen un lugar como personas, como hermanos y hermanas, para continuar el peregrinaje juntos, como iglesia, para no dejarla congelarse e instalarse definitivamente. Es decir, llegan a la iglesia porque en ella hay un lugar, en ella sí caben todos y todas, allí no se excluye a ningún hermano ni hermana por ninguna condición. Esta es, entonces, una clara manifestación de eclesialidad.

d. Peregrinaje misionero de la iglesia

En cuarto lugar, también es esencia de la eclesialidad el que la iglesia no se convoca para quedarse estática en el éxtasis que le pueda producir, en un determinado momento, un acontecimiento portentoso, como sucedió en la experiencia de la transfiguración (Mt 17.1-13).

La iglesia tiene, mientras camina, un Alfa y un Omega. Por ello ningún acontecimiento triunfal, ni de relevancia histórica para la institución o la misión de la iglesia, puede transformarse en un modelo fijo que le haga incurrir en la presunción de que tal modelo podría ser ya el definitivo. El transformar el presente en una experiencia definitiva, aunque ésta haya sido de las más simbólicas, significativas y bendecidas de la comunidad de fe, congela, estaciona y paraliza la institución, doctrina y misión de esa iglesia. Si la comunidad de los creyentes se estaciona a disfrutar el presente como lo definitivo, se conforma con lo que ya existe, olvida que ella es peregrina y, por ello, olvida su misión.

El presente de la comunidad, por más halagador que sea, por más promisorio que se revele, no constituye la realidad definitiva de la iglesia. No lo es, porque la iglesia es una comunidad escatológica. Aparte de ser peregrina, nunca será definitiva en sí misma, puesto que se debe a una realidad mayor, como lo es el reinado de Dios.

Es esencia de la eclesialidad mantenerse en movimiento, en marcha rumbo al horizonte que encuentra en el reino de Dios. Por ello la iglesia no puede ser pasiva, condescendiente y satisfecha con la realidad alcanzada en el presente.

Es así que la iglesia debe renovar permanentemente su fuerza profética, mesiánica y escatológica para mantenerse siempre en el camino hacia el reino de Dios.

Así pues, el reunirse en el nombre de Cristo, en la manifestación de los carismas que constatan la presencia de Jesucristo, en la unidad igualitaria de todos y todas los y las creyentes, en la perspectiva de los más "pequeños", y el mantenerse en marcha, son algunos -sólo algunos- de los criterios que le dan esencia y sentido a la eclesialidad.

Conclusión

Es función de la eclesiología no sólo saber mostrar e interpretar las estructuras eclesiásticas vigentes, ni sólo insistir en modelos eclesiológicos a partir de las nociones conceptuales. Hay muchos movimientos eclesiales al interior de todas las iglesias que requieren un análisis e interpretación eclesiológica que objetivamente dé razón de ellos. Pero esto es posible a partir de las comunidades concretas, de los movimientos eclesiales reales y no a partir de las instituciones eclesiásticas vigentes. Este es el lugar eclesial de las eclesiologías, lugar desde donde hay suficientes datos nuevos para la elaboración eclesiológica.

La búsqueda eclesiológica debe ser permanente, porque la historia sigue su curso. Hoy debemos preguntarnos cuáles son los movimientos eclesiales que se configuran en el contexto de mundialización, globalización y totalización y cuáles se articulan frente a la ingobernabilidad, el cinismo que existe por la no coherencia entre discurso y realidad, la corrupción generalizada en los gobiernos, en los ejércitos, en la empresa privada. Estas y otras preguntas deben inquietar a las eclesiologías. No cabe duda que hay movimientos eclesiales que se esmeran por ser fieles en cada momento histórico, aunque también hay iglesias que siguen su curso como si nada pasara en la historia. Estos son desafíos para la eclesiología.

Notas:

1 En este mismo número de Vida y Pensamiento, encontrarán un análisis de Richard Shaull sobre algunos aspectos de las iglesias pentecostales. Las iglesias pentecostales convocan multitudes, y sobre todo convocan multitudes pobres. Esto es un desafío para la misma Teología de la Liberación, la cual ha basado su análisis en la "iglesia de los pobres" como lugar eclesial.

2 Esta obra postconciliar, la comenzó a sistematizar Hans Küng en 1962, en lo que él mismo dice que es el prolegómeno de lo que posteriormente conocemos como. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1970.

3 Las Comunidades Eclesiales de Base como movimientos eclesiales repercutieron enormemente en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), realizado en Medellín en 1968. Desde entonces se siguió una variedad de aportes eclesiológicos entre los cuales podemos citar como referencia algunos de los más destacados: Richard, Pablo. *La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José: DEI, 1980; Frei Betto. *O que é Comunidade Eclesial de base*. Sao Paulo: Brasiliense, 1981; Sobrino, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Pero la obra más osada eclesiológicamente hablando es la de Boff, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder*. Santander: Sal Terrae, 1984; del mismo autor, *Eclesiogénesis*. Santander: Sal Terrae, 1984.

4 El análisis a partir de lo concreto, que no existe un cristianismo por encima de las encarnaciones históricas, fue un aporte destacado en la Teología de la Liberación desde su comienzo. A manera de ilustración, confrontar, sobre todo el capítulo primero de Míguez Bonino, José, *La Fe en busca de eficacia*. Salamanca: Sígueme, 1977.

5 Aunque suene reiterativo, es bueno insistir en que no se identifique esencia con forma, ni tampoco se excluya la una de la otra. Ni la identificación ni la exclusión son posibles porque la iglesia es histórica. Cf. Küng, Hans, *La Iglesia*. Barcelona: Herder, pp. 15 y 16, 1970.

6 Jon Sobrino refiriéndose a la eclesialidad de la cristología, marca dos momentos de eclesialidad: el que llama "segunda eclesialidad", la cual es aquella de la iglesia configurada en cuanto institución, la cual es "... como guarda del depósito de la fe y garantía última de la verdad". Pero esta segunda eclesialidad presupone una realidad anterior, la cual es la que llama "...primera eclesialidad: la realización comunitaria de la fe en Cristo y la presencia de Cristo en la historia, en cuanto él es cabeza de un cuerpo que es la Iglesia." Sobrino continúa ampliando su argumento así: "Por primera eclesialidad entendemos que, dentro de la Iglesia se realiza la substancia eclesial, que en ella hay fe, esperanza y caridad reales; dicho cristológicamente, la realización del seguimiento de Jesús." *Jesús o Libertador*. Sao Paulo: Vozes, p. 51, 1994. La eclesialidad de la iglesia se refiere a lo que es esencia, substancia, misterio, carisma y fe reales, es decir, todo aquello que le da sentido e identidad eclesial, aquello que la reconoce como pueblo de Dios, como evento y como partícipe de la *missio dei* y en referencia al reinado de Dios. Sin embargo, la eclesialidad aunque no se confunda con las estructuras, con las formas, tampoco se da sin ellas. Estos dos elementos complementarios dan substancia real (objetiva-subjetiva) a la iglesia.

7 Este pasaje de Mateo es referente a la vida en comunidad, y en ella, la manera de actuar sobre el perdón entre miembros de la comunidad, así como la invocación comunitaria. La presencia de Jesús, invocado por la comunidad se constituye en el fundamento de ésta. Cf.Poittevin - Charpentier, *El Evangelio según San Mateo*. Estella: Verbo Divino, pp. 53-55., 1976.

8 Como fórmula litúrgica, se repite algunas veces en la intercesión, en el momento del perdón, en la acción de gracias y en la proclamación de la Palabra. Es como asegurarse que Cristo está presente, como certificar la filiación, la pertenencia al cuerpo de Cristo. Es verdad que en las llamadas iglesias históricas, la fórmula litúrgica más usada es la de invocación de la Trinidad: "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

9 De ninguna manera debe entenderse esta invocación y convotatoria como lo único que da identidad y sentido eclesial. Estamos diciendo que es un elemento constitutivo, pero no éste y solamente él. En la tradición, en la doctrina, en la teología en el magisterio y en la institución también hay elementos de eclesialidad.

10 *Eklessia* como asamblea, reunión, gente convocada para cualquier asunto. Pero *Eklessia*, como reunión de creyentes, adquiere una identidad especial por la presencia de Cristo. Cf. García Cordero, Maximiliano, *Teología de la Biblia*. Madrid, Edit. Católica, T. II, pp. 200ss, 1972.

11 Sin ningún sentimiento apologético, es bueno mencionar que en la tradición protestante, la perícopa de Mt.18.15-22 no está en contradicción con la de del capítulo 16.13-20, en la cual debido a la declaración de Simón se le renombra Pedro etc. No hay en el protestantismo una lectura jerárquica, ni menos de la sucesión apostólica por medio del Papa. Pienso que algunas Comunidades de Base ecuménicas, empiezan a interpretar la cuestión de la sucesión, la elección, la pertenencia y la vocación eclesial desde la perspectiva comunitaria con y desde los marginados, los excluidos y los empobrecidos, sobre todo en los ambientes excluyentes del sistema neo-liberal y globalizador actual. Cf. "Identidad y Misión" (Documento preparatorio para la III Asamblea Nacional de CEBS y Grupos Cristianos) realizada en Medellín, del 1-3 de julio de 1995.

12 Jon Sobrino destaca tres elementos en el seguimiento: uno es la encarnación, segundo es "...la práctica de la liberación, entendida desde Jesús, como anuncio del reino de Dios a los pobres y como servicio para que ese anuncio se haga realidad." El tercer elemento es "... el talante de Jesús, manifestado programáticamente en las bienaventuranzas. Estas apuntan...a condiciones materiales de pobreza, hambre y aflicción. Pero apuntan también al espíritu con que deben ser vividas esas realidades

materiales, que es el talante del seguidor de Jesús." *Jesús en América Latina*. Santander: Sal terrae, pp. 256ss, 1982.

13 Op. cit. p.16.

14 Es muy probable que no suene muy bien la categoría sociológica "sujetos", pero la incluyo para remarcar la capacidad transformadora, la cual es más amplia que la de actor, protagonista y participante. Sugiere más que una presencia pasiva y condescendiente.

15 Op cit. p.20.

vida y pensamiento vol. 15, No. 2
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

El protestantismo latinoamericano en tiempos de pos-guerra fría

*Arturo Piedra**

Primero que todo es importante aclarar que esta reflexión es parte de una discusión que está todavía en proceso en círculos protestantes. La ausencia de citas formales explica en parte esa realidad. Estamos ante una temática que a pesar de la importancia parece que no está siendo muy discutida. Esto advierte entonces el carácter provisional de mi acercamiento al tema.

La presencia del protestantismo en América Latina en las últimas tres décadas se vio afectada por las condiciones sociales y políticas de un mundo que para bien o para mal ha venido modificando aceleradamente sus esquemas. Aunque esto pueda sonar a una verdad de perogrullo, la realidad es que las denominaciones e instituciones protestantes no se están planteando seriamente en qué sentido el fin de la guerra fría puede incidir en el trabajo eclesial.

Guerra fría y polarización

Después de los años 60s, Centroamérica se vio envuelta en una guerra ideológica, la que a su vez alimentó la guerra real o militar provocada en gran medida por las contradicciones económicas y políticas de estos países y por los intereses que en esta región tenían las grandes potencias de aquellos tiempos, Estados Unidos y la Unión Soviética.

Esta confrontación ideológica, que creó la llamada guerra fría, llegó a afectar la región en todos sus niveles sociales, incluyendo la vida religiosa. Para ese tiempo el trabajo de las iglesias y organizaciones protestantes comenzó a verse afectado, toda vez que los problemas políticos adquirieron relevancia al interior de las mismas.

---

* Arturo Piedra es profesor del SBL.

El triunfo de la Revolución Cubana animó a los cristianos protestantes comprometidos con el cambio social y alentó la posibilidad de éxito de movimientos políticos similares. En otros sectores protestantes la reacción fue la contraria. Estos protestantes, mayormente líderes denominacionales, optaron por honrar y defender una tradición religiosa que carece de importantes antecedentes de participación política en favor de los intereses de los grupos más pobres de la región. En consecuencia por eso se resistió toda vinculación con los ideales de cambio social de los grupos revolucionarios. A los nuevos desafíos que en efecto para esa cosmovisión reñían con la tradición protestante, se le unió la idea popular de que los gobiernos revolucionarios o socialistas eran hostiles al cristianismo, concepto que en estas latitudes fue muy propio de la guerra fría. Tal perspectiva fue un ingrediente central de la estrategia que en el occidente se articuló contra el bloque socialista. Dicho concepto se vio confirmado por los conflictos surgidos entre las iglesias cristianas y el gobierno de Fidel Castro.

La experiencia cubana no es la primera expresión polarizadora de los cristianos a nivel político. Antes se había sentido la influencia de los misioneros que habían sido expulsados de China. Aunque se ha estudiado muy poco el impacto ideológico en la región de estos misioneros, bien se podría pensar que no fue de gran trascendencia. Es decir, no parece que esta situación fuera causa de choques ideológicos entre los protestantes. El hecho de que en la década de los 40s no existieran fuertes movimientos populares, alternativos a las políticas tradicionales, ayudó para que no hubiera un terreno propicio para confrontaciones ideológicas.

La década de los 60s fue por el contrario una época de gran efervescencia social, animada por ideales de resistencia a la injusticia y la promoción de la solidaridad con los oprimidos. La Revolución Cubana jugó un papel transcendental en mantener viva la esperanza de construir sociedades más justas. A diferencia de lo acontecido en Asia, teníamos un problema político en casa, que exigió a líderes y creyentes comunes una toma de posiciones en una u otra dirección. Es sabido que sectores protestantes tradicionales a lo largo de América Latina se nutrieron de lo acontecido en Cuba, para oponer toda orientación eclesial que venía de dirigentes de iglesias que anhelaban una participación social de los creyentes en los problemas que aquejaban a las sociedades latinoamericanas.

Las tensiones por motivos ideológicos se vio aún más intensificada con la llegada al poder en Nicaragua del gobierno sandinista en 1979. Para esta época entran en juego una serie de fuerzas foráneas que están convencidas de la importancia del fenómeno religioso en cualquier transformación social de la región. A raíz de la revolución en Nicaragua, grupos e iglesias cristianas, presionadas muchas veces para que aceptaran el apoyo de organizaciones religiosas conservadoras de origen foráneo, convirtieron algunas iglesias e instituciones protestantes en un verdadero campo de batalla ideológica. Producto de esto fue la exclusión directa o indirecta de un importante grupo de creyentes, que a pesar de sus convicciones políticas de izquierda, deseaban conservar sus intereses religiosos y vínculos denominacionales.

Los niveles de polarización en las iglesias alcanzaron su cenit en los 80s. Quienes se oponían al cambio social no dudaron en recurrir a toda estratagema para mostrar que cualquier régimen con tendencias socialistas era anticristiano, y que por lo tanto vendría a dañar la vida y el trabajo de las iglesias cristianas. En Centroamérica eso ocasionó que líderes religiosos oportunistas tomaran ventaja de la situación, para buscar recursos económicos de parte de grupos poderosos que temían las consecuencias de un sistema de gobierno popular. De allí que no es tan extraña la idea de quienes interpretan el crecimiento numérico de los protestantes como un factor ligado a inversiones financieras foráneas.

El miedo al fantasma del comunismo llevó a predicadores extranjeros, que venían e iban, a creer que los últimos días de la evangelización cristiana estaban a las puertas. Este fue probablemente el período cuando más se invirtió recursos para traer predicadores "estrellas" del extranjero, especialmente "tele-evangelistas", y en organizar campañas masivas de evangelización a nivel regional.

Aunque sociólogos y especialmente la iglesia católica han visto en el dinero la causa del crecimiento protestante, tal percepción resulta ser, desde una perspectiva práctica, irreal y falaz. El dinero es sólo una pequeña parte en el fenómeno del crecimiento de los grupos protestantes. Nadie niega que le protesantismo en América Latina, con o sin recursos financieros, es una fe profundamente expansionista. Esto se refleja muy bien hoy en la creencia de los líderes que tienden a ligar la veracidad y efectividad de las "fés" protestantes con la capacidad de multiplicación de sus membresías. Más que el dinero sobresale la influencia de la mística del protestante en un medio humano de pobreza, en donde la fe viene a ser un asunto vital. La experiencia de los protestantes hoy en Cuba es un claro ejemplo de esto. A pesar de los limitados recursos económicos que vienen de afuera, y la casi ausencia de personal misionero extranjero, allí las iglesias protestantes están experimentando una gran vitalidad y crecimiento.

Lo cuestionable radicó, no obstante, en que a la pasión por comunicar el evangelio, se le unió un deseo negativo: un afán por erradicar de las iglesias a quienes tenían claras preocupaciones sociales. Paralelo al interés de predicar a quienes no conocían el "evangelio protestante", se dejó ver un creciente interés por aislar aquellos creyentes que, en sus iglesias, defendían ideas que sus líderes catalogaban como heterodoxas. En otras palabras una "mentalidad de guerra fría" había venido a ser el telón de fondo de la expansión del protestantismo en la región. Se creó una atmósfera de total intolerancia ideológica que llevó a algunas iglesias a experimentar divisiones internas. De allí que esta época ideológicamente no tiene parangón en la historia de las iglesias protestantes de América Central.

Varias sociedades misioneras independientes del protestantismo denominacional histórico, cuyo trabajo se basó más en luchar contra el comunismo que en predicar el mensaje bíblico, contribuyó a fortalecer el ambiente de guerra fría que penetró las organizaciones cristianas. La influencia que el Instituto de Religión y Democracia (IRD) logró tener en Nicaragua no se podría entender al margen de esta realidad. El resultado de todo esto fue el esperado: se agudizaron las tensiones al interior de distintas

denominaciones protestantes. La discordia entre dos diferentes acercamientos de la fe cristiana, conocidas entonces bajo los ambiguos términos de conservadores y liberales, adquirió expresiones insólitas de insolidaridad. Fue un tiempo trágico, donde las opciones ideológicas, oscurecieron todo vínculo fraternal y de armonía.

Confrontación como solución

La confrontación ideológica no sólo se percibió como normal, sino que a ratos la división llegó incluso a verse como la solución del problema. La fraternal separación que Pablo y Bernabé protagonizaron, según nos cuenta el libro de los Hechos (15.36-41), no fue posible ni pensarla. Todo lo contrario, las confrontaciones mostraron en su momento los más bajos sentimientos de venganza. Se sabe de la participación de militares y de fuerzas de inteligencia de distintos países que fueron invitados por sectores cristianos para reprimir a creyentes que en su parecer sostenían posiciones peligrosas. Hoy es claro que un sector de la iglesia, muy renuente a los cambios en la iglesia y la sociedad, vio en ese tiempo a los militares como sus aliados, en su interés por deshacerse de los de la "izquierda".

Las autoridades gubernamentales en países como Guatemala y El Salvador supieron corresponder esta solidaridad. En algunos casos se ayudó en la agilización de concesiones de permisos para emisoras evangélicas y programas especiales de expansión protestante. Los militares, en su afán por desarticular los sectores religiosos afines con un ideal de iglesia comprometida con la justicia social, ayudaron a consolidar en las estructuras eclesiásticas a sectores protestantes que no les representaban ningún peligro. De hecho todo esto se llevó a cabo sobre la base de que los principios cristianos y los "deberes patrióticos" eran la misma cosa. Se desprende entonces que los cristianos no podían abrigar ideas religiosas que atentaran contra la estabilidad de un sistema interesado en proteger solo a los poderosos.

Es a partir de este trasfondo que se puede entender el llamado que un sector de la iglesia protestante le hiciera a los militares para que reprimiera a los miembros y simpatizantes de la Teología de la Liberación. Un buen ejemplo de esto fue un panfleto distribuido en Guatemala, escrito por el conocido anticomunista Carl MacIntire de nacionalidad norteamericana. En ese documento destacaron párrafos chocantes como el siguiente: "aquellos líderes militares y políticos, quienes se han levantado para impedir la violencia generada por la Teología de la Liberación, merecen las oraciones y la cooperación de quienes desean vida, libertad, orden, y seguridad para poder mantener la clase correcta de iglesias y para predicar el verdadero Evangelio". (Citado en mi artículo "Protestantismo y Sociedad en Centroamérica" en *Protestantismos y Procesos Sociales en Centroamérica*, Luis Xamandú, Compilador, EDUCA, San José, 1990). Evidencia de estos extremismos ideológicos fue el sufrimiento de muchas personas, que al confundírseles su fe con opciones político partidistas, fueron como consecuencia torturados y desaparecidos.

Cambios significativos

Pero todo esto parece estar en proceso de cambio. Afortunadamennte la historia religiosa de los últimos años en el continente no se queda en ese panorama oscuro. Continuamente se reciben señales que indican que lo que se ha descrito previamente es historia pasada. Fue una época del protestantismo que por el bien de la misión de la iglesia y de la salud de los creyentes, no se quiere experimentar de nuevo. El mundo ha cambiado, y todo apunta a creer que la situación de guerra fría dentro de las iglesias ha terminado. No es para menos, toda vez que la vida de las iglesias es siempre un reflejo de lo que acontece en el mundo exterior o en la realidad secular.

Las relaciones socio-políticas a nivel regional han mostrado también que la cultura de guerra fría también ha llegado casi a su fin. Guatemala es quizás la excepción de los países, en donde el país todavía se rige por los parámetros que marcó la confrontación ideológica desde los años 60. Sin embargo es de común conocimiento que el final de la guerra fría, y la conformación de una nueva fase del capitalismo mundial, está forzando al gobierno y a la guerrilla guatemalteca a encontrar una salida negociada al conflicto. La situación social y política por la que atraviesa el mundo está planteando nuevos problemas, cuyas respuestas no pueden encontrarse en el marco de la confrontación que significó la guerra fría. La realidad que se está viviendo en lo que respecta a la oposición de un sistema inhumano, como lo es el capitalismo.es totalmente otra. Esto demanda una nueva lectura de la realidad social latinoamericana.

La lucha ideológica que sacudió las iglesias en los años pasados ha adquirido un nuevo matiz. Lo más importante es que parece haber conciencia de que las tensiones que dividieron las organizaciones cristianas y sus individuos miembros, son hoy inaceptables. El aumento de la miseria y la pobreza en estos países, lo cual es una incidencia lógica de un sistema mundial unipolar, está requiriendo de los cristianos, independientemente de sus inclinaciones teológicas y sociales, un compromiso social con el prójimo, con los sectores más necesitados.

El fin de la guerra fría no puede interpretarse como la muerte del idealismo social, porque ello significaría la muerte del cristianismo. Si algo tiene que desaparecer en el trabajo de los cristianos, en estos nuevos tiempos, es la defensa cerrada de consignas ideológicas absolutas, la demagogia y los fines ulteriores en el compromiso con los más débiles del continente.

El desafío de la solidaridad

Los pastores de las iglesias, así como el liderazgo laico, son hoy desafiados a dejar atrás los conflictos, para juntos confrontar enemigos aún más difíciles como lo son la insolidaridad humana y el materialismo, que hacen que la población no tenga más opción que vivir bajo una visión nihilista y hedonista de la vida.

Los analistas políticos concuerdan en afirmar que la nueva conformación del orden económico mundial será cada vez más severo con los sectores sociales más desfavorecidos. Las opciones que promueven la justicia social pasan entonces por uno de los momentos más críticos de la historia. Pero cualquiera que sea la situación, es aún el momento propicio para que los cristianos unidos prediquen con energía la nueva vida que viene de Jesucristo: el nacimiento de un ser integralmente distinto al que la sociedad moderna está promoviendo. Es el tiempo para proclamar la esperanza escatológica, que confronta el modelo presente de muerte con el futuro de Dios.

Un sistema unipolar triunfalista, regido por un materialismo económico a ultranza, quiere acostumbrar a las poblaciones a ver la pobreza como un asunto normal. Es también muy grave las implicaciones culturales que este sistema representa para estos países. La llamada globalización social, con la consecuente exportación de valores y actitudes de los países ricos, amenaza con erradicar los pocos factores culturales que nos quedan y que tradicionalmente nos han identificado con la solidaridad humana. De allí que el trabajo de todas las fuerzas culturales y religiosas será vital para atajar este viento fuerte, que viene azotando las meras bases de estas sociedades.

Es tiempo que las iglesias se vean de nuevo confrontadas a mostrar con valentía su lealtad a los principios cristianos, más que a consignas ideológicas. Es urgente entonces la construcción de puentes que ayuden a sustituir la sospecha ideológica por la unidad y solidaridad fraternal.

La riqueza de la diversidad

La riqueza de la diversidad es una de las grandes lecciones que los años pasados nos dejaron, es el reconocimiento de la heterogeneidad y la diversidad como aspectos inherentes a la fe protestante. La hermosa máxima de Juan Wesley "pensar y dejar pensar", transmitida a sus seguidores en una época de gran confrontación doctrinal, reviste hoy de mucha trascendencia. No sólo es difícil deshacerse de quienes se discrepa, sino que es sobre todo un absurdo que no vale la pena intentar otra vez. Las iglesias protestantes tendrán que acostumbrarse a valorar aquellos miembros que tienen motivos para discrepar de las orientaciones oficiales de sus líderes. Este fue en el pasado uno de los grandes defectos de los protestantes, cualquiera que fueran las tendencias políticas o teológicas. No faltó quien se sintiera llamado por Dios a unificar la fe hasta en los puntos donde las Escrituras callaron. Lo que se logró con esos intentos autoritarios por unificar ideológicamente la fe cristiana fue un incremento de los conflictos en las iglesias.

En la diversidad hay una inmensa riqueza que hace que el mensaje cristiano no se fosilice en la conducción de quienes creen tener la pura verdad. Además de que la presencia de la variedad de tradiciones y percepciones denominacionales y de enfoques sobre la función social de las iglesias protestantes termina enriqueciendo el testimonio cristiano.

Es satisfactorio ver las señales que podrían estar anunciando una nueva era de tolerancia y respetuo mutuo entre las iglesias protestantes. Nuevas amenazas en términos del crecimiento de la insolidaridad humana y el incremento de los problemas sociales, está creando conciencia en sectores cristianos de la importancia de la existencia de un marco de fraternidad y de respeto mutuo a nivel ideológico. Algunos sectores tradicionalmente conocidos como ecuménicos y conservadores se han acercado más, o al menos han reconocido que sus retóricas no estaban bien fundadas. Por supuesto que la autenticidad de todo esto perdurará en la medida en que se respeten las voces disonantes de ambos sectores.

Valoración del trabajo pastoral

La otra enseñanza que el pasado reciente nos dejó es la valoración del trabajo pastoral por encima de las precisiones y definiciones ideológicas. Esto último ha sido una necesidad propia de la modernidad que parece no interesarle a las comunidades. Por otro lado, hoy se nos hace claro que un mensaje religioso basado mayormente en presuposiciones y argumentaciones sociales y políticas no es del todo funcional en las comunidades cristianas.

En el protestantismo la transformación moral y espiritual de los individuos, resultado primeramente de la fe en Jesucristo, es vital para la tranquilidad y salud familiar. El mensaje cristiano que carece de esta nota estará incompleto. El trabajo pastoral dedicado a orientar y a acompañar a los creyentes y miembros de las comunidades, que ante esta nueva realidad se sienten desconcertados, será una marca indiscutible de quienes quieren tomar en serio el carácter profético del cristianismo.

En países donde dominaron dictaduras militares, el final de la guerra fría también vendrá a colaborar en el debilitamiento de las actitudes autoritarias de los líderes eclesiásticos. Entre más democráticas sean las sociedades, más demandarán los creyentes la presencia de un cristianismo democrático en sus iglesias. Es claro, sin embargo, que lograr esto no es nada fácil, dado que la intolerancia política ha nutrido por décadas los dogmatismos religiosos en estas sociedades. Por eso es que la erradicación de la "mentalidad de guerra fría" será un trabajo permanente y una causa que vale la pena emprenderla. En este particular cabe mencionar el programa que en este año inauguró la Universidad para La Paz, con sede en Costa Rica, tendiente a promover una cultura de paz en la región. Este proyecto podría ser incluso de gran valor en la promoción del diálogo entre los cristianos.

Creatividdad teológica

En esta nueva coyuntura política que vive hoy la región, vuelve a resaltarse la necesidad de creatividad teológica en las iglesias protestantes. El carácter defensivo que distinguió la pasada década, hizo que los distintos grupos acentuaran más aspectos apologéticos que creativos en el análisis teológico.

La izquierda protestante se movió mucho con planteamientos teológicos interesantes, pero por falta de referentes pastorales, su discurso, con el tiempo, se fue volviendo repetitivo, resultando aún cansador para sus propias bases.

Se reconoce, por otra parte, el hecho de que los llamados sectores de la derecha religiosa fueron más sensibles a escuchar y a acompañar a la gente en sus necesidades espirituales. Pero un sector de ellos nunca fue capaz de producir un planteamiento teológico capaz de responder a las necesidades de los sectores sociales más necesitados de América Latina. Mucho se hizo para darle a los seguidores solo lo que éstos gustaban y pedían. La religiosidad milagrera basada en el éxito numérico de las congregaciones y en la prosperidad material de sus miembros, se explica en gran parte a partir de esa respuesta acrítica a las demandas de una población, que no quiere del discipulado más que una alegría pasajera y fácil. Este sector del protestantismo hoy es llamado a mostrar seriedad y capacidad creativa en el estudio de las Escrituras, y responsabilidad en demandar a sus seguidores una vivencia auténtica del discipulado cristiano.

En síntesis el trabajo teológico, expresado en un lenguaje entendible para la gente no instruída en la aridez de la teología, es una gran necesidad entre las iglesias evangélicas. Todo esto orientado a crear un pensamiento religioso original, capaz de responder a las reales demandas de la gente que busca respuestas en la fe cristiana. ·Está por verse entonces si las iglesias son capaces de liberarse del marco de las necesidades religiosas que los creyentes quieren que sus pastores e iglesias les satisfagan.

Lo anterior es otra tarea difícil si se toma en cuenta que a veces es más fácil que los pueblos experimenten cambios a nivel social, que ver las iglesias interesándose en nuevas formas de entender la fe. Se espera que las iglesias puedan ponerse a la altura de las sociedades en transformación, como la salvadoreña y la hondureña. Las iglesias protestantes de estos países son hoy convocadas a dar su contribución en la creación de una conciencia cristiana, capaz de impulsar antes que antagonizar, los procesos democráticos.

La creatividad teológica enfrenta también la oposición de un pensamiento religioso que reduce la vivencia de la fe en términos inmediatistas y que parece solo estar interesado en llenar los vacíos emocionales que los creyentes presentan. Se ignora que una iglesia sin una clara autocomprensión teológica, que dé razón histórica de sus raíces religiosas, no podrá distinguir entre lo malo y lo bueno de la tradición religiosa que se heredó. En esencia las iglesias protestantes necesitan evaluar su legado teológico a la luz de los cambios que hoy están afectando al mundo.

Diálogo con las misiones extranjeras

La renovación teológica del protestantismo mucho dependerá de un diálogo de calidad con las misiones extranjeras que en el presente al igual que en el

pasado, siguen definiendo, querrámoslo o no, las líneas del pensamiento religioso y pastoral de los creyentes evangélicos.

El fortalecimiento de criterios teológicos, aún cuando se reconozca la poca importancia que la mayoría de los creyentes muestran al respecto, es básico para romper con el inmediatismo y el ahistoricismo que perjudica a un importante sector de iglesias protestantes. La escasez de sanas preocupaciones teológicas en las iglesias solo hará que ellas se conviertan en campos oportunos de penetración para los nuevos colonialismos teológicos.

La región en los últimos años se ha visto inundada por misiones de todo tipo, muchas de ellas de origen e ideas religiosas extrañas. Los "satélites protestantes", que son emitidas desde las televisoras religiosas, han facilitado todo tipo de ideas que indiscriminadamente son bienvenidas en las iglesias. El problema de esto no radica por supuesto en el carácter nacional o extranjero de estas redes transmisoras, sino en la lógica que las sustenta, en el tanto que se desestiman los análisis religiosos contextuales que responden a la realidad social de estos países.

Entre más perduren las misiones y misioneros de este estilo, mayor será la dificultad para que los protestantes puedan articular un pensamiento religioso y teológico creativo. De hecho el personal misionero fue en el pasado un importante instrumento en la obstaculización de la búsqueda de una teología contextual en la región. Por supuesto que hay importantes excepciones de representantes de misiones protestantes que lejos de oponer las perspectivas teológicas nacionales, reconocen su contribución y las apoyan. El fin de la guerra fría puede también en este particular presentar nuevas oportunidades para la reflexión teológica y la implementación de modelos pastorales más originales.

Si bien la caída del comunismo significó la ruina de esquemas dogmáticos, ello no puede entenderse como el fin de la búsqueda de un pensamiento evangélico latinoamericano. Al contrario, teólogos y creyentes protestantes están llamados a buscar las vetas de esta nueva coyuntura social, que permitan pensar y celebrar la fe, sin tener que renunciar a los ideales sociales.

La crisis económica por la que atraviesa la mayoría de las misiones norteamericanas, el gran crecimiento del protestantismo en el continente latinoamericano, y la atracción que las misiones están sintiendo por la evangelización de la Europa ex-comunista, son factores que harán que se reduzca la presencia de misioneros de viejo cuño en la región. Esto último está llegando a ser una realidad: la Europa Oriental está aspirando los recursos misioneros que se invierten en América Latina.

Es obvio, sin embargo, que la ausencia de patrones misioneristas no lleva a una automática ruptura con la manera de entender el evangelio por parte de las misiones extranjeras. En ese sentido más que una confrontación con figuras o misiones extranjeras, se hará necesario atender las actitudes y hábitos que han hecho creer que el cristianismo no tiene nada que decir acerca de los conflictos sociales que sufren estos pueblos.

El aporte de la Teología de la Liberación

En esto hay que reconocer el aporte que la Teología de la Liberación. Por cierto que el fin de la guerra fría también está desafiando a esta teología.

Las iglesias protestantes no pueden negar que la Teología de la Liberación, a pesar de sus defectos denunciados, tuvo una influencia muy positiva en ellas. La fuerte crítica que esta teología le hizo a la pasividad de las iglesias tradicionales, fue un factor clave en el nacimiento de muchos programas sociales que hoy las iglesias llevan a cabo. Esto es un avance importante, aunque se reconoce que no todos los programas sociales son clara evidencia de un protestantismo autóctono. La Teología de la Liberación todavía tiene mucho que enseñar al respecto. Claro está que los protestantes tienen dudas bien fundadas a ciertos énfasis de esta corriente teológica.

La Teología de la Liberación fue pionera en muchos aspectos de la vida religiosa en el continente. Propició un análisis teológico que posibilitó en América Latina el nacimiento de un pensamiento religioso y pastoral basado en el mensaje bíblico y en la realidad latinoamericana. El hecho de que esta visión no calara en las conciencias de los cristianos protestantes, no quita la validez de muchos de los principios que la sustentan. El ambiente de guerra fría que rodeó su aparición, el excesivo enfoque político que caracterizó su exégesis bíblica, y la represión religiosa y política a la que fueron objeto sus miembros y simpatizantes, son solo algunos de los factores que impidieron que la Teología de la Liberación llegara a ser una interpretación cristiana alternativa al tradicionalismo religioso de nuestro tiempos.

La historia reciente del cristianismo en América Latina tendrá que concederle un lugar importante a la Teología de la Liberación, como pionera en la búsqueda de respuestas cristianas a los problemas más serios que azotan los países latinoamericanos. Esta teología, sin embargo, nació en un contexto determinado, al que trató de responder responsablemente. Esto hace que hoy se levante la pregunta de si los postulados principales de la Teología de la Liberación pueden responder a esta nueva coyuntura por la que está pasando América Latina. No hay duda de que el número de pobres sigue creciendo y de que la realidad de la pobreza social es aún mucho más seria. Sin embargo la teología de la liberación no se reduce solo a eso. Las explicaciones del problema social y sobre todo la manera como abordarla desde una óptica bíblica y teológica, tendrá que variar sustancialmente.

Las respuestas que se gestaron en el marco de la guerra fría no pueden ser las mismas para una realidad de pos-guerra real y fría. Aunque el problema es en esencia el mismo, se requieren nuevan respuestas. Los problemas sociales actuales requieren nuevas respuestas teológicas. La crisis de los paradigmas políticos que buscaron sustituir el capitalismo, unido con la realidad de un mundo prácticamente unipolar en todo, demanda nuevas respuestas teológicas. Esto no significa que la búsqueda por una teología latinoamericana tenga que parar o descontinuarse. Lo importante es aprender las lecciones que todo ello ha dejado.

Conclusión

Como protestantes hay que reconocer que los planteamientos teológicos latinoamericanos fueron difícilmente entendidas y aceptadas por los mismos pobres. No se puede obviar esta realidad. La dimensión pastoral de la teología no puede pasarse por alto. Las respuestas teológicas a problemas políticos, por más bíblicas que éstas sean, no siempre llenan las necesidades espirituales que las comunidades sienten. El trabajo de acompañamiento pastoral de los que sufren debe ser la base de todo proceso tendiente a la construcción de una teología profética. Un mensaje bíblico que llame a la solidaridad con los oprimidos, que resulta no de la capacidad humana sino de la justicia que viene de Dios, es uno de los rasgos que ha de caracterizar la originalidad del protestantismo en América Latina.

En conclusión, el ambiente de pos-guerra que recorre la región, invita a las distintas iglesias a replantearse el tema de la unidad en la rica diversidad de las tradiciones protestantes. Antes de que emerjan nuevos problemas que traen los gérmenes de la división religiosa, los cristianos deben pensar en lo que pueden hacer juntos. Esta nueva coyuntura presenta otros y mayores desafíos para el testimonio cristiano protestante en América Latina. El protestantismo no puede ser hoy el mismo de ayer, aunque nuestro Señor sea "el mismo de ayer, hoy y por los siglos".

vida y pensamiento vol 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Pistas polémicas para una pastoral de fin de milenio

*Dennis A. Smith**

Introducción

Este es un documento de trabajo. Pretende brindar elementos que puedan ayudar a pastores y líderes de iglesias a articular estrategias pastorales contextualizadas para enfrenar los desafíos del momento en América Latina. No ofrecemos soluciones, sólo anécdotas, preguntas y una que otra pista.

El lector podrá sopesar los elementos aquí señalados para confirmar si reflejan o no su situación. Sin duda, habrá que agregar elementos propios de su contexto.

Eso sí, hemos optado por incluir elementos que reflejen la realidad de las mayorías excluidas de nuestros pueblos. Si su trabajo pastoral es con otros sectores, este documento no le será muy útil.

Finalizo pidiéndole un favor. Si este documento logra motivar su interés y provocar una reflexión sobre el tema, envíenos una carta. Haremos lo posible por hacer circular sus aportes.

---

* Dennis A. Smith, misionero de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos, trabaja como Coordinador General del Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP). Ha vivido y trabajado en América Latina desde 1978. Actualmente, vive en ciudad de Guatemala con su esposa, Maribel, y sus dos hijos.

Elementos de juicio

Indefenso ante la furia

Hace pocas semanas murió Leonardo. A los treinta y cinco años, su hígado no resistió más la furia del alcohol. Dejó esposa y cuatro hijos. Leonardo, indígena maya, había dejado su pueblo junto con su familia hacía unos treinta años para buscar fortuna en la ciudad. Construyeron sus covachas en una zona marginal de la capital. Aprendió el oficio de herrero.

Leonardo era de aspecto tímido. Al emborracharse, se quedaba hasta una semana tirado en la calle y mendigando centavos para otro trago. No era de los borrachos violentos que acostumbran golpear a sus esposas e hijos. Se quedaba, más bien, perplejo, triste, callado ante sus demonios interiores. Su esposa lo llevaba a la casa, pero él, indefenso ante la furia de su vicio, salía de nuevo.

Había intentado por todos los medios superar el alcoholismo. Había asistido al grupo de alcohólicos anónimos. Había asistido al grupo de renovación carismática de la Iglesia Católica. Había pedido al pastor pentecostal una oración especial. Empezó a participar en el coro de la iglesia. Pero volvió la furia, siempre la furia...

¿Conoce a Leonardo?

Luz María Coto, pastora salvadoreña, comparte el siguiente testimonio:

Ya tenía casi cinco meses de embarazo cuando Consuelo decidió hablarlo con su padre y su madre, de eso ya hace casi trece años, y fue la última vez que su padre quiso hablar con ella. Por esta causa tuvo que irse a vivir a casa de una amiga de su madre. El padre de la niña nunca quiso ayudarla en nada, fue así como se vio obligada a dejar de estudiar y ponerse a trabajar después de que nació Gabriela.

Después de esto, ella se dio por vencida en su búsqueda de compañero y emprendió su vida con dos hijas a quienes ha criado ella sola, siendo ejemplo para ellas de lo que una mujer puede ser, aún sin un compañero de vida. Ambas niñas estudian, mientras ella trabaja.[1]

¿Conoce a Consuelo y sus hijas?

David Stoll, antropólogo estadounidense, cuenta lo que ha observado en El Quiché, Guatemala:

A finales de los años ochenta... los jóvenes del pueblo ya no seguían a sus padres y hermanos mayores a los templos evangélicos. Gran parte de la genereación inicial de conversos había abandonado Sacapulas para seguir una carrera en la capital, dejando las congregaciones del pueblo aún más reducidas que antes. Cuando cité el censo de salud de 1984, que menciona que el 33 por ciento de los jefes de hogar eran evangélicos, un pastor, muy decepcionado, replicó: "La mayoría de este pueblo puede que haya pasado por la iglesia evangélica, pero, ¿dónde están?". El ambiente ha cambiado, explicó otro líder. Por culpa de la televisión por cable, la juventud ahora se dedicaba a las drogas y a lo mundano. En los años setenta, Jesucristo había sido muy popular entre los adolescentes del pueblo, pero sus sucesores estaban más interesados en el rock y los videos. Se estaban convirtiendo al capitalismo de consumo, como lo demostraba la nueva antena parabólica instalada en el pueblo. El protestantismo todavía prosperaba en los secos montes que rodeaban el pueblo, en aldeas amontonadas alrededor de escuelas públicas y capillas de la Iglesia de Dios. Allí, afirmaban los líderes evangélicos, su membresía todavía superaba a la católica.

En Nebaj emergía ya en las iglesias evangélicas una segunda generación de adolescentes cuyo mayor interés no era imitar a sus padres, sino adquirir anteojos para el sol. De acuerdo a uno de tales jóvenes, que ya había caído debido al alcohol, toda la juventud, católicos y evangélicos por igual, seguía el mismo tipo de conducta por la influencia de sus amigos. Los hogares más prósperos compraban televisores, y hacia 1992 había en el parque tres salas de videos, todas especializadas en películas de violencia tipo Rambo. Los jóvenes ixiles se veían bombardeados con imágenes de sexo, status, velocidad y movilidad. Al igual que a millones de jóvenes latinoamericanos, se les enseñaba a imitar los patrones de consumo urbano más allá de cualquier medio de obtención visible.[2]

¿Conoce a los jóvenes de Nebaj y Sacapulas?

Xavier Gorostiaga, economista jesuita, relata datos alarmantes:

Cuando el mundo era mayoritariamente rural, existía una estructura social para proteger a los pobres. Pero hoy los pobres de la zona urbana están aislados, solos, sin comunidad...

Este proceso de marginalización está lleno de contradicciones. El sistema del libre mercado empuja a la gente a abandonar las zonas rurales al promover solamente el crecimiento de las poderosas agroindustrias dedicadas a la exportación. La migración urbana ha creado ciudades inviables de 20 millones de habitantes: México, Río de Janeiro, Calcuta, Shangai y El Cairo. En estas ciudades, la gente anda armada porque el crimen y la inseguridad

han fomentado una guerra permanente entre la ciudadanía. Tan sólo en los Estados Unidos hay 200 millones de armas en manos de los ciudadanos privados. Buscan defenderse del producto creado por su propia sociedad.

Lo más triste... es que se ha creado una civilización de desesperanza. Y donde no hay esperanza, no hay vida... Al quedar destruida la posibilidad para la esperanza, lo que queda es un escapismo en donde la gente busca refugiarse en cosas como las drogas... Según la declaración de 132 naciones que se reunieron en Nápoles, Italia, en noviembre de 1994, el gasto anual para drogas, prostitución y armas asciende a US$ 732 mil millones, que equivale al 40 por ciento del ingreso per cápita de toda la humanidad.[3]

¿Encuentra a su pueblo reflejado en los datos citados por Gorostiaga?

El pan diario de los pobres

Madrugando.
La vida se ha vuelto una cuestión mecánica, agitada, acelerada.
¿Hay agua? *Hoy no.*
¿Hay para el desayuno? *Alguito para los chiquitos; una como mujer se aguanta.*
¿Hay energía eléctrica? *Por el momento, sí.*
Pone la radio. Música ranchera.
Y por un segundo, se identifica con las penas que cuenta la cantante.
La vida se ha vuelto una cuestión mecánica, agitada, acelerada.
Transporte. Hora y media de ida. Humo, apretazón de gente.
Cuando llueve, lodo. Cuando no, polvo.
¡Cuidado con los de la esquina! ¿Son ladrones?
Viene la policía.
¿Tengo mis papeles en orden? Si no, me sacarán mordida.
¡Tengo que apurarme! Si no llego a la hora indicada, ¡despedida!
De regreso a casa, otra hora y media.
Llega agotada.
¿Y los chiquitos?
(Su mamá viene para cuidarlos durante el día.)
¿No se me han enfermado?
A preparar algo de comida. Y si hay agua, a lavar un poco de ropa.
Hay reunión en la iglesia. ¿Asistirá?
Hablan de formar un comité de vecinos para exigirle al gobierno agua potable y un puesto de salud.
Hoy no se anima.
Quizás mañana.
Hoy sólo pone la tele para ver un ratito su novela.
Al acomodarse, se da cuenta que se está armando un relajo en la vecindad.
Aquél se emborrachó otra vez.
Y tienen la radio puesta a todo volumen. Va para largo.
Hoy no van a poder dormir tranquilos, pero mañana tienen que madrugar.
Se pone a pensar.

¿Pensar? Quizás la palabra *pensar* es muy fuerte.
Es que la vida se ha vuelto una cuestión mecánica, agitada, acelerada.
Pensar.
El reflejo de lo que en algún momento se habría calificado como pensamiento.
Un momento de nostalgia.
¿Con qué se cuenta en este lugar?
¿Con los vecinos? *A veces, cuando no están borrachos.*
¿Con el esposo? *¡Olvídese! ¡Tanto que me costó deshacerme de ese sinvergüenza!*
¿Con los de su pueblo? *A veces. Pero aquí en la ciudad como que cada uno ha agarrado su propio camino.*
¿Con la familia? *Sí, con ellos sí - por lo menos la mayoría de las veces.*
¿Con la iglesia? *A veces pienso que sí. No sé. A veces como que mucho bla, bla.*
¿Con Dios?
Con Dios, sí. Hay que darle gracias a Dios que todavía no estamos viviendo en la calle.
Estamos con vida. Hoy, los niños están sanos.
Pero hay tantas cosas...
tantas cosas...
Mejor sigue viendo su novela...

Diagnóstico de un pueblo desalmado

Nos reunimos un grupo de pastoralistas de varios países latinoamericanos y nos pusimos a reflexionar. ¿Cómo está el sentir religioso de la gente, y especialmente de las mayorías excluidas, en este momento?

Algunas pinceladas:

- Se añora sentirse parte de una comunidad.
- Se añora sentir un propósito para la vida. Por lo menos, llaman la atención aquellos predicadores que ofrecen otorgarle a la gente la disciplina que necesitan para poder sobrevivir en el actual momento económico y social. Llaman la atención aquellos que anuncian que tienen la autoridad para superar el alcoholismo, la falta de honradez, la violencia doméstica.
- La violencia y la agresividad han llegado a dominar las relaciones interpersonales.
- La gente se siente agotada, extralimitada, vacía, agobiada.
- A nivel personal, se añora el cariño y la ternura.
- Se añora lo lúdico, un espíritu celebrativo.
- Se añora sentirse perdonado.
- Quizás uno no encuentra cómo expresarlo. Pero de alguna manera, se añora una experiencia mística, una experiencia personal con Dios. Se añora, incluso, abandonarse en Dios y convertirse en canal de misterio, en canal de la gracia divina.
- En el contexto urbano, muchos quieren consumir bienes religiosos, pero sin perder el anonimato, sin des-cubrirse.

- Existe una reacción contra las estructuras religiosas y contra el negocio de la religión organizada.

Otros elementos de juicio

Deserción evangélica

En 1988 un empresario evangélico constarricense empezó a preocuparse por las declaraciones triunfalistas de algunos predicadores que afirmaban que la cuarta parte de la población ya se había vuelto protestante. El empresario consultó con una reconocida consultora de opinión pública local y decidieron hacer un estudio científico de las preferencias religiosas de los costarricenses. El estudio se realizó en julio de 1989. Entrevistaron a 1276 adultos. Descubrieron varios datos interesantes:

- El 8.9% de la población entrevistada se consideraba protestante.
- El 81.7% de la población entrevistada se consideraba católica.
- El 72.8% de los protestantes nacieron en hogares católicos.
- Además de los 8.9% que se consideraban evangélicos a la hora de la encuesta, otros 8.1% reconocieron haber sido evangélicos en algún momento de su vida, pero ya no lo son. Representa una tasa de deserción del 91%.
- De los 8.1% de la población que abandonaron su profesión evangélica, el 62% regresaron a la Iglesia Católica, el 1% pasaron al judaísmo, el 6% a los Testigos de Jehová o a los Mormones, y el 31% dejaron de profesar una religión.

Vuelvo a repetir. El 31% de los 8.1% de los adultos costarrisences que abandonaron las iglesias evangélicas (el investigador calcula que estamos hablando de unas 42.500 personas) dejaron de profesar una religión.[4]

Enfrentando el materialismo real

Kristian Führer es pastor de la iglesia Nikolai en Leipzig, Alemania. Su iglesia jugó un papel fundamental en el movimiento que logró el desmoronamiento del Muro de Berlín. En el otoño de 1989, a pesar de las amenazas de la policía secreta, 200 mil personas llegaban a los cultos de oración celebrados los días lunes por la noche. El año pasado, un periodista estadounidense le preguntó al pastor si le ha sido difícil mantener viva su vida espiritual ahora que forma parte del mundo capitalista. Respondió:

> *Durante cuarenta años experimentamos en el oriente el materialismo teórico, y el ateísmo. En los últimos dos años hemos enfrentado algo nuevo: el materialismo real. Antes, el materialismo fue sólo una teoría; en nuestra integración con el occidente, se ha convertido en un hecho... Antes de y durante 1989 existía un espíritu genuino, una luz reformadora verdadera, y nuestra iglesia se llenaba al sólo correr la voz... Pero hoy, aunque distribuyéramos mil afiches, no vendría tanta gente.*[5]

El evangelio del consumismo

No es que falten opciones religiosas en nuestros días. Abundan. Y no todas las opciones religiosas tienen que ver con religiones organizadas. He aquí el caso de la televisión. Su evangelio se llama el consumismo. El valor del ser humano, pregona, se puede medir por lo exclusivo de los bienes que consuma. Los fieles son los jóvenes bonitos, blancos y exitosos. Los demás tienen que esforzarse para poder alcanzar algunas migajas que dejan caer de la mesa: un par de zapatos *Nike*, un walkman *Sony*, un pantalón *Calvin Klein*, u otros distintivos del momento. Por allí andan los excluidos, con su misma ropa, con sus mismos zapatos, con su misma frustración...

La religión pura y sin mancha del consumismo no está al alcance de la chusma. Lo único que se ofrece a los excluidos son sueños y expectativas, dosificadas y mediatizadas. La misma televisión ofrece a los exlcuidos mecanismos para poder desahogarse de la frustración producida por su exclusión. Primero es la violencia, especialmente la violencia doméstica, usualmente dirigida contra la mujer. Segundo es la práctica mecanizada, deshumanizada de la relación sexual. El sexo viene muy relacionado con la violencia. De nuevo, la mujer es el objeto, no el sujeto, de esta relación.

No es de sorprenderse que algunos nuevos movimientos religiosos hayan logrado adaptarse ágilmente al evangelio consumista. Desde Constantino, las iglesias siempre han tenido que definirse frente al evangelio pregonado por los poderosos de turno. Los teólogos del evangelio consumista explican que Dios quiere que todos gocemos de la salud y del éxito material. ¿Qué de los pobres y los enfermos? ¡Es que les falta fe! ¡Es que están viviendo en el pecado! Pero su evangelio les otorga a sus fieles el derecho de agarrar a Dios por el cuello y EXIGIRLE una bendición material. ¿Su Dios no es capaz de darle un carro nuevo? ¡Pruebe el mío! Así que los excluidos están excluidos por haber cometido el más grave de todos los pecados: el haberse quedado entre los marginados.

¿Entonces?

Algunas provocaciones

De nuevo, visitamos aquella reunión de pastoralistas latinoamericanos.

Terminamos nuestro encuentro planteando algunas pistas que pueden servir, quizás, para provocar su reflexión sobre posibles estrategias pastorales a seguir en su propia situación:

- Las iglesias cristianas han perdido su monopolio sobre la institucionalización de la espiritualidad en América Latina. Las iglesias cristianas deben abandonar su triunfalismo cultural-religioso y asumir con dignidad su papel minoritario. Además, sin abandonar sus principios, deben aprender a establecer relaciones

de respeto mutuo con nuevas expresiones religiosas como las afrobrasileñas y las indígenas.

- Frente a esta realidad, las iglesias históricas, tanto protestante como católica, y las iglesias pentecostales no podemos darnos el lujo de tratarnos com enemigas. Debemos aprender a ser aliados.

- Nuestra fe en Jesús de Nazaret es un valor en sí mismo. Esto es lo que tenemos en común. Es suficiente. Basta de competencia. Basta de números. Basta de ufanarse y despreciar a los demás. Ha llegado la hora de dejar tanto sectarismo y vivir el Evangelio. Juntos. (*Siempre lo hemos sabido. Son valores que hemos visto en las vidas de tantos santos en nuestros pueblos. "Por eso nosotros, como estamos rodeados de tantas personas que han demostrado su fe, dejemos a un lado todo lo que nos estorba, y el pecado que nos enreda, y corramos con paciencia la carrera que tensmos por delante". Hebreos 12.1.*)

- Urge articular estrategias pastorales (¡y hasta establecer horarios para reuniones y cultos!) a partir de las necesidades del gran número de personas que forman parte de configuraciones familiares no-tradicionales: madres solteras, familias divididas por el divorcio, abuelas que han asumido la responsabilidad de criar a sus nietos, viudas y huérfanos, niños de la calle, etc. Debemos partir del hecho de que la mujer juega el papel de protagonista en muchísimas familias latinoamericanas. Es ella quien toma la iniciativa para crear y defender los espacios familiares. Es ella quien administra el presupuesto familiar. Es ella quien toma la iniciativa de fomentar valores evangélicos y celebrar la presencia de Dios en el seno del hogar. A la vez, urge propagar modelos masculinos que rompan con el machismo, la insensatez y la violencia.

- Urge rescatar lo lúdico y no perdernos en el racionalismo. Urge desarrollar una liturgia contextualizada, coherente y celebrativa, balanceando contenido y forma. Surgirá como producto de una conversación permanente entre las iglesias pentecostales y las iglesias históricas. No basta la pentecostalización de las liturgias históricas.

- Cleptocracias. Narcocracias. Democracias "formales" (léase gobiernos donde el ejército y la élites económicas siguen siendo el poder detrás del trono). Estos son los sistemas políticos que siguen dominando en el escenario latinoamericano. ¿Cómo pasar de la politiquería corrupta, manipulativa y abusiva a una política sana y honrada, capaz de administrar el Estado para el bien común. Como cristianos, urge articular una ética pública y una teología del poder. Como cristianos, urge fomentar la descentralización de las funciones del Estado y el fortalecimiento de instituciones democráticas regionales y locales. Comités de vecinos y juntas municipales y regionales son el semillero de un espíritu democrático. Son precisamente estos espacios descentralizados los que facilitarían la participación de las mayorías excluidas en democracias participativas y responsables.

- Somos carne. Somos espíritu. Pero hemos divorciado el uno del otro. La dignidad del ser humano, creado por Dios, reside precisamente en la integridad absoluta entre cuerpo y espíritu. Por eso, atentar contra el cuerpo de un ser humano es atentar contra Dios. Pero allí no termina todo. También hace falta

discernir cómo se da la conversación entre cuerpo y espíritu. ¿Y qué del misterio de la sexualidad humana? ¿Qué del misterio del anhelo espiritual? ¿Qué del misterio mismo y de su impacto enorme en nuestros cuerpos físicos?

- La fuente principal de valores, sueños y expectativas en nuestro mundo son los medios masivos, especialmente la televisión. A estas alturas, cualquier programa de catequesis o educación cristiana necesariamente debe de incluir criterios y metodologías que fomenten una percepción crítica de los medios.

- La predicación está en crisis. Tenemos que capacitar a los predicadores para una predicación simple, creativa, contextualizada, profética, humana, tierna...

- Muchos salen por la puerta trasera de las iglesias neopentecostales decepcionados, defraudados, dañados. Y de nuestras iglesias también. Con mucha humildad, ¿podemos ofrecer comunidades de integridad y cariño a tantos y tantas que ya están hartos de la religión organizada?

- Hace falta retomar la teología en un mundo pluralista. ¿Qué aporte puede hacer la fe cristiana a la reflexión sobre la condición humana en este momento? Urge que los miembros de nuestras iglesias aprendan a hacer su propia teología, no para imponer sus creencias con astucia sino para sustentar su aporte a la construcción del bien común.

Notas:

1. Luz María Coto de Peña. "Nuevas formas de ser familia: testimonios desde Guatemala", Pastoralia, Año XU, No. 29, Guatemala: CELEP, 1994, pp 18-19.
2. David Stoll, Betwenn Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala, New York: Columbia University Press, 1993, pp. 275-276.
3. Xavier Gorostiaga. "World has become a champagne glass Globalization with fill it fuller for wealthy few" en National Catholic Reporter, 27 de enero de 1995, Kansas, Missouri,

   EUA, p. 9.
4. Juan Kessler, "La crisis evangélica costarricense en cifras", Mimeografiado, cuarta edición, agosto 1989.
5. Entrevista a Kristian Führer por Robert Marquand, "Perdimos nuestro miedo y salimos a las calles", Christian Science Monitor, edición internacional, agosto 1994.

Este artículo aparecerá como capítulo del libro *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a la iglesias históricas*, que se publicará próximamente. Pueden hacer sus pedidos a: CELEP, Apartado 1710 - 01901 Guatemala, Guatemala



Reseñas bibliográficas

Rosemary Radford Ruether. ***Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra.*** Traducido del inglés por Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. (México, DF: Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. 1993), 320 páginas.

Es una alegría especial para mí que el libro *Gaia y Dios* esté disponible en español tan rápidamente después de su publicación original en inglés (1992), porque la autora ha sido una de las personas que más ha influenciado mi propia formación teológica. En un momento de devastación ecológica y de reformulación de paradigmas políticos y de género, este es un libro que merece una lectura cuidadosa.

Gaia y Dios está dividido en cuatro partes: Creación, Destrucción, Dominación y engaño, y Recuperación. Estos cuatro elementos corresponden aproximadamente a las categorías cristianas de creación, juicio, pecado y caída, y redención. Para examinar cada uno de estos elementos, la Dra. Ruether acude a tres raíces mitológicos del pensamiento occidental: la mitología babilónica, la versión bíblica y la mitología platónica. Mediante el análisis de estas tres raíces históricas, demuestra cómo el sistema patriarcal se ha estructurado ideológicamente para defender el dominio de clase, de género y de dominio sobre la naturaleza. En la parte final, Recuperación, replantea las teologías de la alianza y de los sacramentos para proponer una renovación teológica a favor de la restauración de la tierra y de la dignidad humana, lo que resume en una palabra: ecojusticia. La autora selecciona estos dos hilos teológicos por su complementariedad, explicando:

> *Una de ellas determina nuestra relación con la naturaleza y nuestros semejantes desde los puntos de vista de la ley y la responsabilidad ética. La otra experimenta extasiadamente la incorporación divina en el cosmos y los llama a la comunión.* (20)

El capítulo final termina sugiriendo maneras de avanzar en este empeño transformador de ecojusticia a través de comunidades de base de espiritualidad y resistencia. En tales comunidades de base, los grupos pueden encontrar apoyo local tanto para la metanoia, o cambio de conciencia personal, como para sostener una larga lucha contra los sistemas de dominio.(21)

Puede ser que *Gaia y Dios* sea considerado un libro ecofeminista, pero hay que insistir que trasciende esta categoría. En cualquier reflexión sobre eclesiología, es obligatorio tomar en cuenta las propuestas de esta autora, por el bienestar de toda la humanidad y nuestro mundo.

Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra, Lene Sjorup, editoras. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista.* (Santiago, Chile: Sello Azul, Editorial de mujeres, 1994), 540 páginas.

Una de las dificultades en la enseñanza de un curso sobre teología feminista ha sido la falta de materiales disponibles de una amplia diversidad de autoras del idioma inglés. Pero, ahora esta dificultad ya ha sido superada. *Del cielo a la tierra* es una selección representativa de la amplitud de autoras de los países del norte. Aunque son autoras bien conocidas en inglés, algunas aparecen aquí por primera vez en español. En un solo volumen, encontramos a: Carter Heyward, Valerie Saiving, Mary Daly, Rosemary Radford Ruether, Carol Christ, Merlin Stone, Joan Marler, Starhawk, Mary Condren, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Madonna Kolbenschlag, Judith Plaskow, Elaine Pagels, Alice Walker, Sallie McFague, Dorothee Sölle, Joanne Carlson Brown, Rebecca Parker, Rita Nakashima Brock, Catherine Keller, Beverly Wildung Harrison, Shirley Cloyes, Audre Lorde, Mary Hunt, Anne Primavesi, y Charlene Spretnak. Representan la amplia diversidad cultural de las pensadoras del Norte, con una variedad de perspectivas.

Aunque podría muy bien servir como un libro de texto, *Del cielo a la tierra* no es un libro producido para fines académicos, sino para promover el diálogo. En el prólogo, la Dra. Ivone Gebara destaca la importancia de hacer disponible en español las ideas y los pensamientos de las mujeres teólogas del norte:

> *La teología feminista del Norte no es una producción aislada exclusivamente en la perspectiva del Norte, sino que está llena de ternura y solidaridad con las mujeres de diferentes partes del mundo. Quiere ir más allá de ser una forma más de dominación, un colonialismo más, para ser una propuesta, entre otras, que nos devuelva la dignidad robada a todo ser humano y sobre todo a las mujeres.* (15)

Del cielo a la tierra está estructurado en ocho partes que reflejan el desarrollo de la teología feminista del Norte:

1) "¿Qué es la teología feminista?", una introducción temática, 2) "La crítica clásica", obras tempranas de teología feminista, 3) "La Diosa", reflexiones sobre el movimiento de redescubrimiento de la divinidad femenina, 4) "¿Qué hacemos con la tradición judeo-cristiana?", reflexiones sobre nuestras raíces, 5) "Nuevas imágenes para la divinidad", propuestas de redefinición del Dios cristiano, 6) "Cristología", replanteos sobre la identidad de Jesucristo y la teología de sacrificio, 7) "La ética", la relación entre personas de amor y justicia y 8) "El ecofeminismo", la relación entre la humanidad y la creación.

Sencillamente, *Del cielo a la tierra* es un libro de lectura obligatoria para cualquier persona que desea comprender la teología feminista del Norte. Aún más: sin comprender la teología feminista del Norte sólo comprenderíamos una pequeña parte de la teología de aquella región, porque omitiríamos muchas voces importantes.

Janet W. May
Profesora del SBL

José A. González Alcantud y Manuel González de Molina, eds. *La tierra, mitos, ritos y realidades.* Granada y Barcelona: Diputación de Granada y Editorial Anthropos, 1992, 460 pp.

La tierra es tema fundamental en el Antiguo Testamento. No sólo es la lucha por la tierra prometida el eje central de la historia de la salvación, sino también la administración de la tierra es la clave de la justicia social. A la vez, la tierra lleva en sí misma un significado que trasciende lo meramente material, pues se relaciona con lo existencial del pueblo hebreo. Pero esto no es algo limitado al pueblo del Israel bíblico. La tierra también tiene para todas las culturas campesinas, tanto indígenas como mestizas, un significado profundo que penetra tanto en su organización social como en su cosmovisión, aún hasta hoy. Conociendo cómo la tierra ha sido comprendida en diversas culturas campesinas a través de los siglos, podemos contar con perspectivas o ángulos que nos ayuden a comprender mejor la historia bíblica. Es en este sentido que este libro es útil para el exégeta que trabaja el tema de la tierra bíblica desde América Latina.

El libro reúne las ponencias -incluyendo varias de América Latina- presentadas en un coloquio internacional, que se llevó a cabo en Granada, España, en 1991. Se organiza alrededor de seis temáticas: la tierra y el rito; la tierra en la mentalidades; tierra, sociedad y símbolo; tierra, ecología y lucha social; la tierra como territorio; y la tierra, naturaleza e historia. El contenido es muy amplio, trantándose del tema desde las antiguas culturas indoeuropeas hasta las sociedades campesinas contemporáneas de España, Costa de Marfil, Perú y México. Lo fascinante es ver las similitudes de opinión en cuanto a la tierra en todas esas culturas. Se podría suponer que Israel antigua también exhibía algunas de esas similitudes.

Los capítulos profundizan mucho nuestra comprensión de la tierra. Queda muy claro que la tierra ha tenido y sigue teniendo una influencia poderosa en la imaginación humana. Sin duda, no fue diferente para los israelitas en Canaan.

Roy H. May
Profesor del SBL

Christian Smith. ***La Teología de la Liberación: radicalismo religioso y compromiso social.*** Barcelona: Paidós, 1994, 366 páginas.

El libro que nos ocupa, muy bien presentado y ampliamente fundamentado, es un estudio en clave histórica y social sobre el nacimiento ("emergence") de la teología de la liberación (TL) en nuestro contexto eclesial latinoamericano. En la primera parte nos ofrece una aproximación a la TL: breve síntesis histórica, definición básica e instrumentos para el análisis teórico.

En la segunda parte -la mayor del libro- nos presenta la primera década de la TL: el período comprendido entre la celebración de la Conferencia de Medellín (1968) y la de Puebla (1979). Finaliza con unas páginas sobre la TL en la década de los 80, en medio del renovado conservadurismo del Vaticano, bajo el pontificado de Juan Pablo II y los desafíos que emergen en los 80 de los cambios sociales y políticos en América Latina, especialmente en Centro América.

Las veintidós páginas de bibliografía nos muestran la preocupación del autor de acceder a la mejor información disponible, la que ha complementado a través de entrevistas, textos y documentos históricos que fue recogiendo en sus viajes por Inglaterra, Norteamérica, Centro y Sudamérica. Por otra parte nos indica la importancia de la TL en la vida y misión de la iglesia. La TL reactualizó los grandes temas cristianos y las opciones pastorales a partir de la opción fundamental por los pobres. La TL ha introducido no tanto un nuevo tema, sino una nueva manera de vivir las exigencias del evangelio y de hacer teología (Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación. Lima: CEP, 1971, p. 33).

La ubicación del libro en la colección "Estado y Sociedad" de la Editorial Paidós, ya nos indica el ángulo -clave- específico de su análisis: la TL como movimiento social, como "radicalismo religioso" que ha buscado el compromiso social y pastoral de los y las cristianos/as (laicos/as) y de la iglesia institucional (pastores/as, sacerdotes, obispos) con la lucha de los pobres en defensa de su vida amenazada y los derechos fundamentales que esa vida exige: tierra, trabajo, salud, vivienda.

Justamente porque la TL ha nacido de un compromiso real, tiene una historia social que se ha desarrollado en medio de complejas fuerzas políticas e ideológicas. La TL no sólo despertó las iras de las ortodoxias del templo, sino que ha sido objeto de represión secular. De ahí la gran nube de testigos/as-mártires que han entregado sus vidas en el fiel seguimiento de Jesús y como evidencia de su amor por las y los hermanas/os más pequeñas/os. (Jn 15.13).

Sin duda, el presente libro es una contribución al estudio de la TL, para la mejor comprensión y evaluación de su comprometida historia social; una historia bastante reciente. Nos ayuda a conocer mejor nuestros orígenes y mantener la memoria de ese compromiso evangélico, del aporte permanente y universal de la TL a la iglesia: la opción por los y las pobres de la tierra, la mayoría del continente, por quienes Dios mismo ha optado (cf. el reciente libro de Gabriel Napole, Dios opta por los pobres: el testimonio de la Biblia. Buenos Aires: Paulinas, 1994).

En momentos en que muchos y muchas gustan señalar que la TL es cosa del pasado, que ya dio todo lo que tenía que dar, estudios históricos como el que reseñamos nos ayudan a encontrar luz para renovar la opción por los y las pobres. "El pasado dice cosas que interesan al futuro" (E. Galeano). Mientras exista la opresión y los pueblos (razas, culturas, género) históricamente crucificados, será necesaria una teología al servicio de la vida y la resurrección de los y las pobres, aliada de la liberación (Mysterium Liberationis) y no al servicio de la opresión y de los ídolos de la muerte (Mysterium iniquitatis).

Victorio Araya Guillén
Profesor del SBL

Tomás S. Goslin. ***Foster Stockwell: la historia de una misión.*** Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1993, 331 páginas.

Esta biografía cumple un rol importante en la historiografía evangélica latinoamericana. Ojalá tuviéramos relatos biográficos tan detallados y tan seriamente investigados de todos los pensadores y agentes de la historia protestante en nuestros pueblos. Sin ellos no tendremos la posibilidad de escribir una historia que haga justicia a nuestro pasado. Tampoco podremos rendir cuentas de tal forma que demos pautas para el futuro.

Para los que no tuvimos el privilegio de conocer y colaborar con B. Foster Stockwell (1899-1961), este libro nos deja atónitos por las contribuciones que Dios regaló a la iglesia latinoamericana por medio de este hombre. No estoy exagerando. Como nos testifica Juan Mackay, Stockwell era "el misionero más prominente de América Latina".

La metodología del autor consiste en relatar en forma cronológica la vida y misión de Foster Stockwell, siempre acompañado por Vera, su esposa. El compromiso con el Señor de entregar sus vidas como misioneros del Movimiento Voluntario Estudiantil, antes de conocerse, los impulsó en todo su ministerio. Casi diría que el libro es una crónica de una vida compartida, comentada y evaluada por el autor con comprensión y simpatía. Así que no pretende en momento alguno ser un relato objetivo; más bien es un testimonio de respeto profundo. Lo que me parece bien.

Stockwell sirvió desde 1926 hasta 1961, cuando murió de neumonía, en Buenos Aires, donde pasó casi la totalidad de su ministerio. Su vocación primaria fue la educación teológica, como profesor y rector de la Facultad Evangélica de Teología. A la vez, sus talentos se extendieron sobre toda la vida y testimonio de la Iglesia latinoamericana. Fue pastor, superintendente y obispo en su propia iglesia metodista; escritor, traductor y editor de numerosas contribuciones a la literatura cristiana y teológica; creyente firme y propulsor de relaciones ecuménicas entre iglesias e instituciones teológicas; participante y delegado en varias conferencias mundiales, tales como el Consejo Misionero Internacional, en Tambaram, India (1938), y el Consejo Mundial de Iglesias, en Amsterdam (1948) y Evanston (1954).

Una de sus mayores preocupaciones fue la publicación de buena literatura para los seminarios y para las iglesias. Colaboró con Ediciones La Aurora en la publicación de series como las "Obras Clásicas de la Reforma", comentarios bíblicos, re-ediciones del Nuevo Testamento e historia de la iglesia. Impulsó la publicación de las revistas "El Predicador Evangélico" y "Cuadernos Teológicos". Ayudó a conseguir la preciosa colección de antigüedades de la época de la Reforma que se guarda bajo llave en la biblioteca del ISEDET y se conoce como "Biblioteca López", en honor al coleccionador. Y, sobre todo, fue el arquitecto y responsable inicial de la colección de casi cien mil tomos que constituye hoy la biblioteca de ISEDET, en Buenos Aires.

Por medio de estas páginas, Tomás Goslin nos permite ver a la persona de B. Foster Stockwell, quizás con un rostro liberal frente a la política de su tiempo, crítico de la compulsión de los Estados Unidos de imponer su visión sobre otros contextos, amplio frente a la visión integral que debe caracterizar la misión de la iglesia y convencido de que el futuro de la iglesia tenía que estar en manos de los latinoamericanos. A la vez, vemos a un hombre de profunda piedad, impulsado por una relación personal con Cristo, practicante de una vida devocional diaria y una sensibilidad hacia el otro.

Junto con José Miguez Bonino (citado en la tapa del libro), decimos: "Muchas gracias al profesor Thomas Goslin por este trabajo histórico y biográfico, que ofrece al público latinoamericano la posibilidad de conocer a la persona del Dr. B. Foster Stockwell una importante dimensión del aporte misionero a la evangelización de nuestro continente".

Sidney H. Rooy
Profesor del SBL

vida y pensamiento

Una publicación del
Seminario Bíblico Latinoamericano

Vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano. Cada número contempla un tema particular de la teología latinoamericana, como por ejemplo: "Conflicto y unidad en la iglesia", "Cultura, resistencia y fe", "Hacia una espiritualidad de la liberación", "Teología negra para América Latina", "Reconciliación", "Teología y género". En cada revista también se encuentran reseñas bibliográficas de libros teológicos y de otros temas relacionados, tanto en español como en inglés.

Nuestro deseo es que vida y pensamiento sirva como un instrumento para compartir reflexiones e investigaciones acerca del desarrollo teológico en el continente latinoamericano.

SUSCRIPCION*

(por 2 números al año envío aéreo incluido)

	América Latina	Otros países
1 año:	US$ 12	US$ 14
2 años:	US$ 22	US$ 26
3 años:	US$ 30	US$ 35

* *Consulte nuestra oferta para suscripciones múltiples.*

Favor enviar cheque en US$ a nombre del **Seminario Bíblico Latinoamericano**, a la siguiente dirección:

vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica.

Seminario Bíblico Latinoamericano
vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

____

1 año ( ) 2 años ( ) 3 años ( ) Cheque No. ____________

Vol. 15, No. 2 *vida y pensamiento* 1995

